

***Pneumadramatik***  
-  
***Entwurf einer Dramatischen Theologie  
des Geistes***

**Dissertation**

zur Erlangung des Grades

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

des Fachbereichs 1 Katholische Theologie  
(Systematische Theologie)  
Geisteswissenschaften  
der Universität Duisburg-Essen

vorgelegt von:

**Andrea Schäfer**  
aus Herne

Essen, Juni 2009

Gutachter: Prof. Dr. Ralf Miggelbrink  
Prof. Dr. Klaus Ebert

Datum der Disputation: 30. September 2009

## Abstract

In der hier vorliegenden Arbeit werden verschiedene Herangehensweisen an das Thema ‚Geist‘ vorgestellt und in zahlreichen, einzelnen Bereichen erprobt. Dazu gehören die Untersuchungen der Konzilstexte, verschiedener Richtungen der Theologie und des christlichen Umfeldes und auch exemplarischer Pneumatologien. Bei den einführenden Betrachtungen hatte sich gezeigt, dass es in der Vergangenheit zahlreiche, vielgestaltige und zum Teil auch widersprüchliche Ansätze zur Pneumatologie gab. Bisherige Pneumatologien waren häufig in sich konsistent, dabei nicht selten auf Kosten einer gewissen Einseitigkeit. Dies wird herausgearbeitet und kann bestätigt werden.

Nach intensiven Untersuchungen biblischer Texte wird das Konzept der ‚5-Akte‘ von Raymund Schwager und dessen Modifizierung als biblisch nachzeichenbares Denken über den Geist herauskristallisiert. Dieses Konzept wurde zu einem 4-phasigen Schema der *Pneumadramatik* modifiziert und kann so auf den gesamten biblischen Korpus hin zur Anwendung kommen.

Das Modell einer *Pneumadramatik* versucht einerseits das Wirken Gottes in der Welt zu beschreiben und andererseits unter Berücksichtigung des Geistes, für diese Beschreibungen haltbare und verantwortliche Kategorien aufzuzeigen, die auch für heutige Situationen Bedeutung besitzen.

Die Theologische Relevanz des 4-phasigen Modells der *Pneumadramatik* ist die Einbindung des Geistes in den Heilsplan Gottes zu allen Zeiten. Die *Pneumadramatik* bricht das ‚Schweigen‘ über den Geist und ermöglicht es, den Geist in seiner zentralen Rolle auch heute wahrzunehmen. Der Geist verliert dabei seine Anonymität und Unbegreiflichkeit, tritt aus der Geistvergessenheit heraus und erhält eine Rolle im dramatischen Geschehen Gottes mit den Menschen.

Die hier vorliegende Arbeit ‚*Pneumadramatik* – Entwurf einer Dramatischen Theologie des Geistes‘ – zeigt mit der Herangehensweise der *Pneumadramatik* eine Position auf, die dezidiert nicht einseitig ist, sondern sich vielmehr durch eine intensive Sichtung der biblischen Stellen des Alten und Neuen Testaments auszeichnet, konsequent geleitet durch die Fragestellung ‚quid spiritus‘. Zusätzlich wird in dieser Arbeit ein weiterer Ansatz verfolgt. Es geht dabei nach der Sichtung des biblischen Grundbestands um die schlüssige Interpretation der dramatischen Erzählung. Geist-theologische Inhalte werden dabei integrierend gedeutet als Momente einer zu erzählenden dramatischen Geschichte Gottes mit den Menschen.

*“Emittes spiritum tuum, et creabuntur et  
renovabis faciem terrae” (Ps 104,30)*

Ich möchte an dieser Stelle herzlich meinem Doktorvater Prof. Dr. Ralf Miggelbrink für die Betreuung meiner Dissertation danken. Seine Anmerkungen und unsere Gespräche waren mir dabei sehr hilfreich und seine Impulse haben die Arbeit immer wieder angeregt.

Danken möchte ich auch meinen Eltern für ihre umsichtige Unterstützung in allen Phasen der Arbeit.

Als letztes möchte ich mich auch bei all meinen Kolleginnen und Kollegen an der Universität Duisburg-Essen bedanken, die mich allzeit unterstützt haben und es mir immer ermöglichten, meine Arbeit in einer guten Atmosphäre voranzutreiben.

Essen, Pfingsten 2009

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einführung</b>	S. 10
1.1. Geisttheologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts	S. 10
1.2. Pneumatologische Entwicklungen im 21. Jahrhundert	S. 13
1.3. Theologie des innerweltlichen Handelns Gottes als Kontext der Pneumatologie	S. 14
1.4. Pneumatologische Renaissancen	S. 21
<b>2. Der Heilige Geist - Versuch und Schwierigkeiten einer Begriffsbestimmung im 21. Jahrhundert</b>	S. 24
2.1. Biblische Ansätze	S. 25
2.2. Wirken und Wirklichkeit des Geistes nach dem Zeugnis der biblischen Schriften	S. 26
2.2.1.        קִיָּה	S. 26
2.2.2.        πνεῦμα	S. 30
2.2.2.1.       Paulus	S. 31
2.2.2.2.       Evangelien	S. 32
2.2.2.3.       Offenbarung	S. 35
2.3. Patristische Ansätze	S. 36
2.3.1.       Abgrenzung gegen äußere Einflüsse in den ersten Jahrhunderten	S. 36
2.3.2        ‚filioque’-Frage	S. 37
2.4. Der ‚Heilige Geist’ in den Konzilstexten des II. Vatikanischen Konzils	S. 39
2.4.1. Lumen Gentium	S. 39
2.4.2. Gaudium et spes	S. 41
2.4.3. Unitatis redintegratio	S. 41
2.4.4. Apostolicam actuositatem	S. 42

2.4.5. Dei Verbum	S. 42
2.4.6. Ad gentes	S. 42
2.4.7. Sacrosanctum Concilium	S. 43
2.4.8. Presbyterorum ordinis	S. 43
2.4.9. Ergebnisse	S. 43
<b>3. Der Geist in ausgewählten kirchlichen und theologischen Bewegungen</b>	<b>S. 45</b>
3.1. רִיחַ in der feministischen Theologie	S. 45
3.1.1. רִיחַ im Alten Testament – betrachtet aus Sicht der feministischen Theologie	S. 47
3.1.2. πνεῦμα im Neuen Testament – betrachtet aus Sicht der feministischen Theologie	S. 50
3.1.3. Die Weiblichkeit des Geistes	S. 54
3.1.4. Ein Beispiel für die Verwendung des Begriffs ,Geistin': Vilemina (ital. Guglielma) und die Vilemiten	S. 55
3.2. Der Geist in der Charismatischen Bewegung	S. 58
3.2.1. Charisma und Charismen	S. 59
3.2.2. Drei Phasen in der Entwicklung der Pfingstbewegungen	S. 59
3.2.3. ‚Duquesne-Wochenende‘ und seine Folgen innerhalb der Katholischen Kirche	S. 61
3.2.4. Gemeinsame konzeptionelle Bereiche der verschiedenen Charismatischen Bewegungen	S. 63
3.2.5. Charismatische Erneuerung als Heilig-Geist-Bewegung	S. 64
3.2.6. Glossolalie – Prophetie – Heilung	S. 67
3.2.7. Charismatische Bewegung und Bedeutung des Gebets	S. 68
3.2.8. Charismatische Bewegung und ,Geistlehre‘	S. 70
<b>4. Exemplarische Pneumatologien</b>	<b>S. 73</b>
4.1. Yves Congar	S. 73

4.1.1.	Grundlagen der Theologie Congars	S. 73
4.1.2.	Biblische Aussagen über den Geist bei Congar	S. 74
4.1.3.	Congars ‚ekklesiologische Pneumatologie‘ – ‚pneumatologische Ekklesiologie‘	S. 76
4.1.4.	‚Pneumatologische Ekklesiologie‘ in fünf Schritten	S. 78
4.1.5.	Der Geist als Verbindung von Pneumatologie und Christologie	S. 80
4.1.6.	Congar und die charismatische Erneuerungsbewegung	S. 81
4.2.	Piet Schoonenberg – ein konsequent ökonomischer Ansatz	S. 82
4.2.1.	Grundlagen der Theologie Schoonenbergs	S. 82
4.2.2.	Schoonenbergs ‚Geist-Christologie‘	S. 84
4.2.2.1.	‚Der Hirte‘ des Hermas und die Adoptionstheologie	S. 85
4.2.2.2.	Relevanz der Pneumatologie für die Auslegung des Christusbekenntnisses	S. 87
4.2.2.3.	‚Christologie von unten‘	S. 89
4.2.2.4.	‚Geschaffene‘ und ‚ungeschaffene‘ Gnadengaben	S. 91
4.2.3.	Schoonenbergs Kernaussagen über den ‚Sohn‘	S. 91
4.2.3.1.	Kernaussagen des Glaubensbekenntnisses von Chalkedon	S. 92
4.2.3.2.	Widersprüche zwischen Chalkedon und Schoonenberg	S. 93
4.3.	Bernd Jochen Hilberath - ein anthropologischer Zugang zur Pneumatologie	S. 97
4.3.1.	Kriterien zur ‚Unterscheidung der Geister‘	S. 98
4.3.2.	Heutige Pneumatologische Erfahrungsfelder nach Hilberath	S. 98
4.3.3.	Der göttliche Personenbegriff	S. 99
4.3.4.	‚Methodischer Grundsatz der Trinitätstheologie‘	S.100
4.3.4.1.	Systematischer Argumentationsgang des Grundaxioms Hilberaths	S.100
4.3.5.	Das Proprium des Heiligen Geistes als ‚persona dramatis‘	S.102
<b>5.</b>	<b>Spezifizierung und Öffnung des Geist-Verständnisses innerhalb der Systematischen Theologie</b>	<b>S.104</b>

<b>6. Dramatische Theologie als Erklärungsansatz</b>	S.114
6.1. Das Wesen der Dramatischen Theologie	S.114
6.2. Dramatische Christologie nach Raymund Schwager	S.116
6.3. Die Mimetische Theorie René Girards	S.117
6.3.1. Das ‚mimetische Begehren‘	S.118
6.3.1.1. Externe und interne Vermittlung	S.119
6.3.1.2. Der Seinsmangel	S.120
6.3.1.3. Ausprägungen des mimetischen Begehrens	S.122
6.3.2. Der Sündenbockmechanismus	S.123
6.3.2.1. Aneignungs- und Wiedervereinigungsmimesis	S.123
6.3.2.2. Abgrenzung zum biblischen Sündenbockbegriff	S.124
6.3.3. Die biblische Offenbarung: Offenbarung des Sündenbockmechanismus – Erlösung durch Offenlegung der Gewalt	S.125
6.3.4. Der neue Ansatz in den Evangelien	S.126
6.3.5. ‚Antimimetische Mimesis‘	S.127
6.3.6. Gewalt und Sündenbockmechanismus in der Bibel	S.127
6.3.7. Girard und die Aufdeckung der Mimesis in den Evangelien	S.131
6.4. Schema der 5 Akte nach Raymund Schwager:	S.133
6.4.1. 1. Akt – die anbrechende Gottesherrschaft – Heilsansage	S.133
6.4.2. 2. Akt – Die Ablehnung der Gottesherrschaft und das Gericht – Zorn Gottes	S.134
6.4.3. 3. Akt – Der Heilbringer im Gericht	S.134
6.4.4. 4. Akt – Auferweckung des Sohnes als Urteil des himmlischen Vaters – Versöhnung	S.135
6.4.4.1. Zusammenhang zwischen Tod und Auferstehung und der Mimetischen Theorie Girards	S.135
6.4.5. 5. Akt – Der Heilige Geist und die neue Sammlung	S.136

6.5.	Problematisierung der Akte und ihrer Anwendbarkeit, um das grundsätzliche Gott – Welt – Verhältnis im Geist zu denken	S.136
6.6.	Modifizierung des Schwagerschen Modells	S.137
6.6.1.	Bewertung des Schemas	S.138
6.6.2.	Strukturen der Geistwirksamkeit	S.139
6.6.3.	Lineare und zyklische Zeit	S.139
6.6.4.	Theologische Relevanz	S.143
<b>7.</b>	<b>Das 4-Phasenmodell und seine Anwendbarkeit</b>	<b>S.144</b>
7.1.	Bedeutungen von רִיחַ im Einzelnen	S.144
7.1.1.	רִיחַ als Windhauch	S.144
7.1.2.	רִיחַ als ‚leisestes Lüftchen‘	S.144
7.1.3.	רִיחַ als ‚Sturmwind‘	S.144
7.1.4.	רִיחַ als Wind, als Naturerscheinung	S.145
7.1.5.	רִיחַ als Ausdruck der Nichtigkeit	S.146
7.1.6.	רִיחַ als Lebenshauch	S.146
7.1.7.	רִיחַ als Bezeichnung verschiedener Affekte und Gemütsregungen	S.147
7.1.8.	רִיחַ als Sitz des höheren, geistigen Lebens	S.147
7.1.9.	רִיחַ als der böse Geist	S.149
7.2.	Biblische Betrachtung des Geisthandelns	S.151
7.2.1.	Geist im Kontext Schöpfung und Erneuerung, als Lebensspendendes Moment – der ‚Lebensgeist‘	S.151
7.2.2.	Geist als Ursache übermenschlicher Kraft, oft in Situationen, die der Mensch aus eigener Kraft nicht meistern kann – Geist als ‚Helfer‘	S.152
7.2.3.	Geist als Initiator für ein menschliches Amt – der Geist ‚befähigt‘ Menschen zur Rettung des Volkes – Einführung in das Richteramt – Einsetzung als König	S.153
7.2.4.	Prophetische Verzückung und prophetische Gabe durch den ‚Geist‘ – der Geist der ‚Wahrheit‘	S.157



7.2.5.	Geist – die Kraft, die den Menschen bewegt – Verbindung von Geist und menschlicher Lebenskraft – hier im Kontext der Prophetie	S.163
7.2.6.	Der Geist als Paraklet – der Beistand	S.166
7.2.7.	Der Geist als Initiator - Erneuerung im Geist Gottes	S.170
7.2.7.1.	Titusbrief im Phasenmodell	S.171
7.2.7.2.	Jakobusbrief im Phasenmodell	S.173
7.2.7.3.	Schematische Darstellung des 1. Petrusbriefes	S.176
7.2.7.4.	Petrusbriefe im Phasenmodell	S.177
7.2.7.5.	Judasbrief im Phasenmodell	S.180
7.2.8.	Geistwirken in der Offenbarung	S.180
7.2.8.1.	Offenbarung im Phasenmodell	S.186
7.2.9.	Geist und ‚Geistträger‘	S.186
7.2.10.	Geist in der Apostelgeschichte	S.189
7.2.10.1.	Apostelgeschichte im Phasenmodell	S.195
7.2.10.2.	Mission der Apostel in zyklischen Phasen	S.195
7.2.11.	Der Geist bei Paulus	S.196
7.2.11.1.	Briefe an die Korinther: Geist und Buchstabe (2 Kor 3,14-17) und Geist und Fleisch (σάρξ) (1Kor 12,3)	S.196
7.2.11.2.	Der ‚Geist‘ im Römerbrief – der Beistand in Christus	S.197
7.2.12.	Geistwirken in anderen Büchern	S.198
7.2.12.1.	Geistwirken im Buch Tobit	S.198
7.2.12.2.	Geistwirken im Buch Judit	S.199
<b>8.</b>	<b>Ergebnis</b>	S.200
<b>9.</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	S.202

# 1 Einführung

## 1.1 Geisttheologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts

In der Welt des christlichen Westens trifft man – anders als in den christlichen Ostkirchen – auch heute im 21. Jahrhundert – obwohl in den letzten Jahrzehnten einiges in diesem Bereich gearbeitet wurde<sup>1</sup> – immer noch auf eine weitgehende Geistvergessenheit oder Geistlosigkeit, wie Kasper<sup>2</sup> sie bereits in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts angemahnt hat.

In der römisch-katholischen Kirche ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1963-1965) zwar eine gewisse Neubesinnung auf den Geist zu beobachten – es gibt seither deutlich mehr Beiträge und Arbeiten zu diesem Thema<sup>3</sup> – dennoch tritt der Geist bis heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, im Denken der westlichen Kirchen und auch bei den Menschen in den Kirchen kaum in Erscheinung. Wenn doch, so kann man den Eindruck gewinnen, dann meist im Bereich der charismatischen Geistbewegungen, vor allem im amerikanischen Raum oder in Bezug auf rein formalistische Aspekte der Trinitätstheologie.<sup>4</sup> Schoonenberg kritisierte in diesem Zusammenhang in seinen Arbeiten schon früh die Problematik des trinitarischen Personenbegriffs.<sup>5</sup> In dieser formalistischen Diskussion, besonders in der filioque-Diskussion<sup>6</sup>, verlor der Geist weitgehend sein heilsgeschichtliches Profil.<sup>7</sup> Die Pneumatologie wurde nicht in einem eigenen Traktat der westlichen Dogmatik aufgenommen, sondern geriet mehr und mehr in den Bereich der Gnadenlehre<sup>8</sup>, wo die lebendige, schöpferische Kraft des Geistes und seine personale Erfahrbarkeit nicht thematisiert werden.<sup>9</sup> In der Christologie wurde die Pneumatologie kaum angesprochen.<sup>10</sup> In der Schöpfungslehre der Kirche des Westens kommt der Heilige Geist nicht vor.<sup>11</sup>

---

<sup>1</sup> Hier sind aus den letzten Jahrzehnten besonders folgende Arbeiten zu nennen: Cho, Hyeon-Kweon Stephan (2002); Dabney, Lyle (1997); Hausammann, Susanne (2003); Hilberath, Bernd Jochen (1994); Preß, Michael (2001); Schoonenberg, Piet (1992); Cooke, Bernard (2004); Munteanu, Daniel (2003); Miggelbrink, Ralf (2009)

<sup>2</sup> Kasper, Walter (Hrsg.): Gegenwart des Geistes - Aspekte der Pneumatologie. Freiburg-Basel-Wien 1979, S. 7.

<sup>3</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 35.

<sup>4</sup> Ebd. S. 50.

<sup>5</sup> Ebd. S. 84.

<sup>6</sup> S. dazu auch: Söding, Thomas: Das Wehen des Geistes. Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie. In: Nitsche, Bernhard: Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist. Regensburg 2003, S. 27.

<sup>7</sup> Kasper, Walter: Kirche als Sakrament des Geistes, in: Ders./Sauter, Gerhard: Kirche – Ort des Geistes. Freiburg 1976, S. 17ff.

<sup>8</sup> Schütz, Christian: Einführung in die Pneumatologie. Darmstadt 1985, S. 122.

<sup>9</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 52.

<sup>10</sup> Ebd. S. 52.

<sup>11</sup> Colombo, Giuseppe: Die Theologie der Schöpfung im 20. Jh., in: Vorgrimler, Herbert /Vander Gucht, Robert (Hg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. 3; Freiburg-Basel-Wien 1970, S. 36 – 62.; Freitag, Josef: Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie, Würzburg 1995, S. 324ff.

Ein Punkt, den Kirche und Theologie nicht außer Acht ließen, war, dass die Kirche sich selbst der Geistausgießung an Pfingsten verdankt, der Geist selbst aber scheint in Vergessenheit geraten zu sein.<sup>12</sup>

Im 19. Jahrhundert kann man rückblickend den Eindruck gewinnen, dass der Geist in der Kirche vor allem die Aufgabe des Beistands erhielt, um in lehramtlichen Entscheidungen Irrtümer vermeiden zu helfen (*assistentia negativa*).<sup>13</sup> In dieser Zeit herrschte das Gedanke vor, dass der Geist in der Sakramententheologie wegen des epikletischen Moments zwar eine zentrale Bedeutung hat, der Geist selbst aber auf der eher formalistischen Ebene im Zusammenhang mit der Trinität betrachtet wurde und für die Gläubigen keinen ‚erkennbaren‘ Einfluss zeigte.<sup>14</sup> Schoonenberg dagegen betonte in seinen Arbeiten die durch die Sakramente begründete heilstiftende Beziehung zwischen Christus und den Empfängern eines Sakraments schon früh als Werk des Geistes.<sup>15</sup> Die Gemeinschaft mit dem Geist wird ausgehend von der Taufe, zusammen mit der Eucharistie in der Firmung gestiftet. Der Empfang der Firmung vollendet die Taufe. Das Sakrament der Firmung ‚stattet die Getauften mit der ‚besonderen Kraft‘ des Heiligen Geistes aus‘ und bevollmächtigt sie in der Kraft des Heiligen Geistes als Zeuge Jesu Christi den Glauben durch Wort und Tat zu verbreiten und zu verteidigen und so zum Aufbau und Wachstum des Leibes Christi, der Kirche, beizutragen.<sup>16</sup> Schoonenberg ist es auch, der die Aufbruchbewegung in der katholischen Kirche nach dem 2. Weltkrieg als Wirken des Heiligen Geistes bezeichnet.<sup>17</sup>

In der westlichen Kirche wird die heilsgeschichtliche Dramatik zumeist durch Gott, den Vater, den Schöpfer und durch Gott-Sohn, den Erlöser bestimmt. Der Geist scheint dabei außen vor zu bleiben und lediglich innerhalb der Trinitätslehre eine Bedeutung zu erlangen, die ihrerseits heilsgeschichtlich bis heute mangelhaft ausformuliert ist. Zentraler Gedanke in der westlichen Kirche ist dabei die absolute Einheit und Einfachheit Gottes, die aus diesem Grund Probleme mit einer ökonomischen Trinität zu haben scheint. Die spezifischen Werke der göttlichen Personen nach außen scheinen für manchen Theologen die Gefahr eines latenten Tritheismus zu bergen.<sup>18</sup> Im Westen spricht man deshalb lieber von der immanenten Trinität, der innergöttlichen Wirklichkeit, dem Zueinander der göttlichen Personen als Analogien. Allerdings sehen einige Theologen auch hier die Gefahr der Entwicklung einer Theologie von drei Göttern, die lediglich nach außen gemeinsam wirken.

---

<sup>12</sup> Freitag, Josef: Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie, Würzburg 1995, S. 170ff.

<sup>13</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 53.

<sup>14</sup> Freitag, Josef: Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie, Würzburg 1995, S. 299ff.

<sup>15</sup> Schoonenberg, Piet: Christus Pasen en de Sacramenten, in: *Verbum* 23 (1956), S. 51 – 56, hier S. 55.

<sup>16</sup> *Ecclesia Catholica: Katechismus der Katholischen Kirche*. München, Wien u.a., S. 355ff.

<sup>17</sup> Schoonenberg, Piet: *Katholiek oecumenisme*, in: *KCT* 2/1 (1947), S. 121 – 125, hier S. 121.

<sup>18</sup> Vorgrimler, Herbert (2002): *Theologische Gotteslehre*, Patmos, Neuausgabe 2002; Vorgrimler, Herbert (2005): *Gott: Vater, Sohn und Heiliger Geist*. 3. Aufl. Münster: Aschendorff; Rahner, Karl (1967): *Bemerkungen zum Dogmatischen Traktat „De Trinitate“*, in: Ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, S. 131.

Augustinus<sup>19</sup> sprach in Bezug auf die Trinität und die innertrinitarischen Bezüge von substantiellen Relationen und von den Ursprungsrelationen ableitbaren Proprietäten, also eigentümlichen Eigenschaften der jeweils einzelnen Person. In der Scholastik kamen die Appropriationen hinzu, die Aspekte der heilsgeschichtlichen Effizienz Gottes, die allen drei Personen gemeinsam sind. Meist wurde und wird auch heute doch eine Eigenschaft mehr oder weniger einer Person zugeordnet, die Inspiration dabei dem Geist.

Der Augustiner Richard von St. Viktor orientiert sich in seinem Konzept der Dreieinigkeit am Modell der interpersonalen Liebe. Er sieht die Dreiheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist dabei nicht in Parallele zur Dreiheit von Liebendem, Geliebtem und dem Band der Liebe, das die beiden verbindet, sondern in der Dreiheit von Liebendem, Geliebtem und „Mitgeliebtem“ (*condilectus*). Dabei argumentiert er so, dass in der göttlichen Liebe, um vollkommen zu sein, der Liebende mit dem Geliebten *alles* teile, mithin auch seine eigene Göttlichkeit. Zugleich könne die vollkommene Liebe nicht in der Zweisamkeit stehen bleiben, sondern müsse sich vorbehaltlos einem Dritten, dem Geist als Mitgeliebtem öffnen, um so zur Vollendung zu kommen. Er schreibt dem Geist ein Eigensein im Sinne des neuzeitlichen Verständnisses von Person<sup>20</sup> zu. Er wählt für seine Erklärungen das Phänomen der Liebe und unterscheidet das Ich (Vater), das Du (Sohn) und den gemeinsam Geliebten (Geist). Richard von St. Viktor<sup>21</sup> bezeichnet die Proprietäten als die je eigentümliche Liebe der jeweiligen Person zueinander: liebender Vater, geliebter Sohn, Geist als Liebe.<sup>22</sup>

Hans Urs von Balthasar<sup>23</sup> zeichnet in seiner Theodramatik die innergeschichtliche Geschichte Jesu als innergöttliche Geschichte des ewigen Logos nach. Diese innergöttliche Seinsgemeinschaft betrifft allein Vater und Sohn, der Geist erhält eine eher marginale Bedeutung.

Heribert Mühlen<sup>24</sup> betont das augustinische ‚*vinculum amoris*‘ zwischen Vater und Sohn, das in seinen Augen der Geist darstellt.

---

<sup>19</sup> S. Augustinus, Aurelius; Kreuzer, Johann (2001): De trinitate. (Bücher VIII - XI, XIV - XV, Anhang Buch V) ; lateinisch - deutsch. Hamburg: Meiner; hier Buch XI Confessiones.

<sup>20</sup> Erstmals Tertullian spricht von der einen einzigen göttlichen Substanz (*una substantia*) und den drei Personen (*tres personae*). Person bedeutet hier „sich vorstellen“, „sich offenbaren“, „sichtbar werden“. Es wird hier aber kein Beziehungsgefüge hergestellt. Personsein bzw. Trinität meint hier keine Personen-Kommunität.

<sup>21</sup> Vgl. Richardus; Balthasar, Hans Urs von (1980): Die Dreieinigkeit. Einsiedeln: Johannes-Verl., S. 113ff.

<sup>22</sup> Karl Barth († 1968), Karl Rahner († 1984), Piet Schoonenberg († 1999), Johann Baptist Metz u. a. machen nachdrücklich darauf aufmerksam, dass dasjenige, was im modernen Personbegriff grundlegend ist (bewusstes Bei-sich-Sein, Selbstbesitz, Selbstverfügung, Freiheit), in den drei göttlichen »Personen« nicht dreifach unterschieden existiert (womit drei Götter entstünden), sondern nur strengstens einmal gegeben ist. Im Logos und im Geist teilt der eine Gott sich selber mit, so dass Logos und Geist nicht von sich aus beginnen würden, sich mitzuteilen. »Die drei »Personen« in Gott bedeuten nicht drei handelnde »Subjekte«, die mit dreimal je eigener wissender und freier Lebensfülle sich gegenüberstünden und so die Einzigkeit der göttlichen Natur nicht als Mysterium stehen ließen, sondern aufheben würden« (Rahner-Vorgrimler, 1961, S. 285). Zitiert nach Herbert Vorgrimler, Neues Theologisches Wörterbuch. Freiburg/Breisgau, 2000, S. 488.

<sup>23</sup> Vgl. Balthasar, Hans Urs v.: Theodramatik. Bd. 1-4, Einsiedeln 1973-1983.

<sup>24</sup> Vgl. Mühlen, Heribert: Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: ICH-DU-WIR. Münster, 3. Aufl. 1969; Ders.: Una mystica Persona. Die Kirche als Mysterium der Heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. München, Paderborn, 3. Aufl. 1968.

Karl Rahner<sup>25</sup> stellte das trinitätstheologische Grundaxiom auf: *Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt*. Wie Gott vom Menschen erfahren wird, so ist er auch innergöttlich.

Bernd Jochen Hilberath<sup>26</sup> vertritt einen innertrinitarischen Personenbegriff, der das Subjektsein einschließt und die Liebe als die eigentliche personen- und einheitsstiftende Wirklichkeit Gottes herausstellt.

Diese absichtlich sehr kurz gehaltenen Aufrisse, die eher als ein Potpourri erscheinen, sollen an dieser Stelle nur einen ersten Überblick über die verschiedenen Möglichkeiten einer Rede vom Geist geben und die verschiedenen Herangehensweisen andeuten. Eine ausführlichere Darstellung folgt in den entsprechenden Kapiteln dieser Arbeit. Allgemein lässt sich feststellen, dass die westliche Theologie vorwiegend formale Bestimmungen des Geistes aufzuweisen scheint. Ein Inspirationsmodell der Inkarnation fehlt in der westlichen Kirche. Der Geist scheint einer systematischen Geist-Theologie augenscheinlich zu widerstehen, er bleibt in vielen Beschreibungs- und Erklärungsansätzen der Unbekannte, der Fremde, der letztlich nicht begrifflich erfasst wird.<sup>27</sup>

Ab den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts lassen sich in der ostkirchlichen Tradition verstärkt pneumatologische Einflüsse wahrnehmen. Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts findet man, wie oben angedeutet, auch im Westen ein verstärktes Bemühen um den Geist.<sup>28</sup> Das Schweigen über das göttliche πνεῦμα wird heute auf theologischer Seite von einigen Theologen als Mangel empfunden. Als Antwort darauf beschäftigen sich in der Theologie des 21. Jahrhunderts Theologen heute beispielsweise mit dem Thema ‚Geist-Christologie‘, so z.B. exemplarisch auch Jörg Weber mit seiner Fragestellung ‚Geist-Christologie im Neuen Testament?‘<sup>29</sup>

## **1.2 Pneumatologische Entwicklungen im 21. Jahrhundert**

Die Frage nach einem Sprechen vom göttlichen Geist im 21. Jahrhundert, der in dieser Arbeit nachgegangen wird, erhält ein zusätzliches Gewicht, wenn man bedenkt, welche Vorbedingungen ein verantwortliches Reden vom Handeln Gottes in der Welt gerade heute mit sich bringt.

In diesem Zusammenhang wurden in der Vergangenheit verschiedene Denkmodelle angeboten: beispielsweise die Geist-Metaphysik Hegels, eine bibeltheologische Fundierung, also eine Beleuchtung der Rolle des Geistes im Kontext biblischer Vorstellungen von Inkarnation und Gemeindebildung, eine gezielte Exegese zum Geist, eine Betrachtung der

---

<sup>25</sup> Feiner, Johannes / Löhner, Magnus (Hrsg.)(1967): *Mysterium Salutis II. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Die Heilsgeschichte von Christus*. Einsiedeln/Zürich/Köln, S. 317-401, hier S. 326.

<sup>26</sup> Vgl. Hilberath, Bernd Jochen: *Pneumatologie*. Düsseldorf 1994; Ders.: *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*. Mainz 1990.

<sup>27</sup> Welker, Michael: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn 1992, S. 49.

<sup>28</sup> Vgl. auch die Arbeiten von Moltmann (1997), Welker (1992), Congar (1982, 1987).

<sup>29</sup> Weber, Jörg: *Geist-Christologie im Neuen Testament? Erwägungen zu einer exegetischen These über das Verhältnis von Jesus Christus und dem Heiligen Geist*. Trier 2000.

Abhängigkeit menschlichen Denkens von einem pneuma-osmotischen Beziehungsgeschehen, wie Schlier und Barth es in der Vergangenheit entwickelt haben, ein Blick in die Feministische Theologie, die den Geist als Schöpfung- und Beziehungskraft beschreibt, eine Betrachtung der Immanenz des Göttlichen im menschlichen Geist bei Rahner, oder eine Herangehensweise, die unterschiedliche Pneumatologien durch verschiedene trinitätstheologische Ansätze untersucht. Man kann hier vor allem drei Typen der Lehre vom Heiligen Geist unterscheiden: 1. eine religionsphilosophische, wie z.B. Hegel oder Tillich sie entwickeln, 2. eine existentiell-anthropologische und oft enthusiastische, wie z.B. Mühlen sie darstellt oder wie man sie in verschiedenen feministischen Ansätzen auffindet und 3. eine offenbarungstheologische, für die an dieser Stelle Barths Untersuchungen heranzuziehen wären.

Es gibt unterschiedliche theologische Bemühungen um den Geist, die in dieser Arbeit systematisch gesichtet wurden. Im Laufe dieser Arbeit hat sich gezeigt, dass es in der Vergangenheit zahlreiche, vielgestaltige und zum Teil auch widersprüchliche Ansätze zur Pneumatologie gibt. Bisherige Pneumatologien sind häufig in sich konsistent, dabei aber nicht selten auf Kosten einer gewissen Einseitigkeit.

Die hier vorliegende Arbeit zeigt eine Position auf, die dezidiert nicht einseitig ist, sondern sich vielmehr durch eine intensive Sichtung der biblischen Stellen des Alten und Neuen Testaments auszeichnet, konsequent geleitet durch die Fragestellung ‚quid spiritus‘.

Zusätzlich wird in dieser Arbeit ein weiterer Ansatz verfolgt. Es geht dabei nach der Sichtung des biblischen Grundbestands um die schlüssige Interpretation der dramatischen Erzählung. Geist-theologische Inhalte sollen dabei integrierend gedeutet werden als Momente einer zu erzählenden dramatischen Geschichte Gottes mit den Menschen. Herangezogen werden dafür zum einen gesamtbiblische Zeugnisse des Geistes, zum anderen aber auch Aspekte der Mimetischen Theorie René Girards<sup>30</sup> und Erklärungsansätze der dramatischen Theologie Raymund Schwagers.<sup>31</sup>

### **1.3 Theologie des innerweltlichen Handelns Gottes als Kontext der Pneumatologie**

Eine aktuelle Bestandsaufnahme zum ‚Handeln Gottes in der Welt‘ würde vermutlich zu dem Ergebnis gelangen, dass die Wirksamkeit Gottes in der Welt heute so nicht mehr als

---

<sup>30</sup> Vgl. Girard, René: Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen von Mainberger-Ruh, Elisabeth. Zürich: Benziger, 1987; Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991; Ders.: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Übersetzung aus dem Französischen von Berz, A. Freiburg: Herder, 1983; Ders.: Der Sündenbock. Aus dem Französischen von Mainberger-Ruh, Elisabeth. Zürich: Benziger, 1988; Ders.: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Aus dem Französischen von Mainberger-Ruh, Elisabeth. Mit einem Nachwort von P. Sloterdijk. München: Carl Hanser Verlag, 2002; Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. Münster, Hamburg, London 2003.

<sup>31</sup> Vgl. Schwager, Raymund: Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (ITS 29). Innsbruck 2. Auflage 1996; Ders.: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Thaur, 3. Auflage 1994; Ders.: Dem Netz des Jägers entronnen. Wie Jesus sein Leben verstand. Erzählt von Raymund Schwager (Herderbücherei 8812). Freiburg 1994.



gemeinsamer Konsens der Menschen zugrunde gelegt werden kann. Dies scheint sowohl im heterogenen christlichen Milieu mit seinen Traditionen, aber auch Spannungen, vielmehr aber noch in der weltanschaulich mehr und mehr pluralistisch gewordenen Gesellschaft überhaupt zu gelten.

Heute scheinen vielfach mehr und mehr Kontingenzerfahrungen das Erleben der Menschen zu bestimmen. Das Gefühl der Kontingenz zu bewältigen, vielmehr zu überwinden, könnte eine zentrale Rolle heutiger Religion sein. Eine Beziehung zu Gott und ein unmittelbares Handeln Gottes in der Welt würde eine Zufälligkeit des Seins bis hin zur Sinnlosigkeit des persönlichen Daseins konterkarieren. Die eigene Geschichte wäre nicht auf einen Zufall reduziert, sondern vielmehr aufgehoben im Willen Gottes, der praktisch in das Weltgeschehen eingreift. Ein solches Denken des Aufgehobenseins im göttlichen Willen war in der christlichen Geschichte ursprünglich vorhanden, wurde aber nicht zuletzt im Rahmen der Aufklärung und nachhaltig zusätzlich durch die Entwicklung von Wissenschaft und Technik und damit durch die scheinbar vollkommene Erklärbarkeit der Welt ohne einen Gott immer weiter in den Hintergrund gedrängt und geriet in Vergessenheit. Durch Forschung und Naturwissenschaften wurden zahlreiche Phänomene, deren Auftreten in alten Zeiten wie selbstverständlich dem Handeln eines oder mehrerer göttlicher Wesen zugesprochen wurde, nach und nach entmythifiziert und auf unterschiedlichste, meist berechenbare Weisen erklärt. In der Hochzeit der Naturwissenschaften, vor allem im 19. bis hinein ins 21. Jahrhundert, in der man immer mehr ‚aufklären‘ und entschlüsseln konnte, vertraten nicht wenige Wissenschaftler, meist aus den Naturwissenschaften, die These, dass letztlich alles erklärbar, berechenbar und vorhersehbar sei, allein die notwendigen Forschungsmittel, Formeln oder ‚Werkzeuge‘ seien im derzeitigen Augenblick noch nicht bekannt bzw. hergestellt, was aber nur eine Frage der Zeit sei. Ein Gott, noch mehr ein auch heute noch in der Welt handelnder Gott war in ihren Augen schlichtweg nicht mehr notwendig, vielmehr eine ‚Verdummung‘ der Menschen, die nicht modern oder besser ‚aufgeklärt‘ sein könne. Wenn Gott im Denken überhaupt vorkam – und das wurde immer seltener – dann im deistischen Sinn, wo Gott noch oder besser allein in seiner Funktion als ursprünglicher Schöpfer verstanden wird, der zwar seine Welt erschaffen, diese dann aber sich selbst überlassen hat. Deismus, der seinen Glauben an Gott allein aus Gründen der Vernunft bestimmt, geht zwar von der Schöpfung der Welt durch Gott aus, schließt aber aus, dass Gott danach noch Einfluss auf die Geschehnisse in der Welt nimmt. Gott hat eine Welt geschaffen, die von ihm verschieden ist. Er wird so reduziert auf den abstrakt Transzendenten, vollkommen weltjenseitig, in der Welt immanent nicht vorkommend.<sup>32</sup> Gott wird gedeutet als Schöpfer der Welt, aber auch der Naturgesetze, die nach der Schöpfung das Wirken aufrechterhalten und das weitere Werden bestimmen. Gott wird gesehen als erste Ursache, als erster ‚Beweger‘ aller Ursachen. Vertreter, deren Denken vom Deismus geprägt war, sind unter anderen John Locke, Isaak Newton, Voltaire oder Jean-Jacques Rousseau. Der Deismus entstand in der Zeit der Aufklärung und resultierte

---

<sup>32</sup> Kessler, Hans: Gott, der kosmische Prozeß und die Freiheit. Vorentwurf einer transzendental-dialogischen Schöpfungstheologie. In: Ders./Fuchs, Gotthard (Hrsg.): Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch. Würzburg 1996, S. 201.

aus der Suche nach einer gemeinsamen Wahrheit, die in allen Religionen enthalten und allein von der Vernunft bestimmt ist. Dem Deismus zufolge kommt alles, was der Mensch erkennt, aus eigener Einsicht. Göttliche Offenbarung wird im Deismus ebenso wie Wunder oder Prophezeiungen abgelehnt und verneint.<sup>33</sup> Der Deismus sieht sich allein der Vernunft verpflichtet. Der Deist geht rein von der Vernünftigkeit des Glaubens aus, wobei – und darüber besteht allgemein Einigkeit – der Glaube nie dem widerspricht, was die Vernunft offenbart.<sup>34</sup> Hier scheint der Deist dem Naturwissenschaftler, der glaubt, die ganze Welt erklären und berechnen zu können, nahe zu stehen.

Die Einzigartigkeit der Welt wird heute von manchen Menschen, nicht zuletzt auch von Wissenschaftlern, angezweifelt. Man unternimmt immense Anstrengungen, zu beweisen, dass es auf anderen Planeten Leben gibt, gab oder zumindest hätte geben können. Sonnensysteme, die nach heutigem Maßstab für den Menschen selbst de facto unerreichbar sind, werden berechnet und so mit Zahlen scheinbar ‚greifbar‘ gemacht. Ohne die großen denkerischen Anstrengungen der Physik, Mathematik und Astronomie, um hier nur einige zu nennen, schmälern zu wollen, wird man berechtigt sagen können, dass vieles – zumindest in näherer Zukunft – reine Spekulation bleiben wird, weil bleiben muss, da die notwendige Technik nicht vorhanden bzw. nicht bezahlbar ist. Wäre die Technik vorhanden, bliebe allerdings auch dann noch abzuwarten, was schließlich wirklich von den Wissenschaften zu ‚beweisen‘ wäre und wo man die vorgefassten Ideen und Meinungen doch revidieren müsste.

Schließlich kann man den Eindruck gewinnen, dass es den Menschen leichter fällt, sich an Spekulationen, seien sie noch so begründet – letztlich aber doch Spekulationen – zu orientieren, als in Erwägung zu ziehen, dass hinter dem Ganzen, der Welt, dem Leben, dem Sein, doch ein denkender, handelnder und nicht zuletzt liebender Gott stehen könnte.

An dieser Stelle aber muss man, gerade durch Äußerungen neuerer Zeit, eine gewisse Einschränkung vornehmen. Zahlreiche Wissenschaftler, nicht zuletzt Atomphysiker, Gentechniker und Mediziner bekennen heute immer öfter ihre Hilflosigkeit und Unwissenheit bezüglich mancher Fragestellungen vor der Öffentlichkeit. Letztlich scheint heute doch nicht mehr alles, wirklich alles erklärbar, berechenbar und durchschaubar zu sein. Die Frage nach dem ersten Ursprung lässt sich heute – sicher öfter als in den letzten 150 Jahren des enormen Technik- und Entwicklungsbooms – vielleicht noch leise, aber doch verstärkt hören. Wissenschaftler, denen die Welt heute unbenommen viel zu verdanken hat, stellen fest, dass ihre Gedanken, Formeln und Berechnungen an Grenzen stoßen, die sie nicht mehr erklären können. Selbst Wissenschaftler, denen man einen Glauben an Gott oder an eine ‚große Kraft‘ guten Gewissens absprechen kann, geben zu, dass es da noch etwas geben könnte, das sich ihren Formeln und Berechnungen letztlich entzieht.

Hier zeigen sich deutliche Veränderungen im Denken. Der Determinismus des mechanistischen Weltbildes, die absolute Vorhersagbarkeit wird auch aus naturwissenschaftlicher Sicht heute relativiert. Das Verhalten eines Elektrons oder auch

---

<sup>33</sup> Kasper, Walter (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg 1993; darin Artikel ‘Deismus’ von J. Enger, Sp. 182-185.

<sup>34</sup> Ramsey, Ian T. (Hrsg.) Locke, John: The Reasonableness of Christianity, London 1958 (im Original 1696).



manche Vorgänge in der Quantenphysik sind doch nicht so genau vorhersagbar wie man lange gemeint hat.<sup>35</sup> Die Entdeckung dieses Indeterminismus verschiedener naturwissenschaftlicher Bereiche hat bereits dazu geführt, dass beide Seiten – Naturwissenschaft und Theologie – eine Bereitschaft entwickeln, miteinander in den Dialog zu treten.<sup>36</sup> Hierbei stehen unterschiedliche Theorien in der Diskussion nebeneinander, z.B. die *Chaostheorie*<sup>37</sup> – theologisch gedeutet als Naturprozess, der ein von Gott gewolltes und aktuiertes Zusammenspiel von Chaos und Ordnung darstellt, in dem Gott, wie Lockmann es nennt, die ‚intentionale Herrschaft‘ innerhalb des Chaos einnimmt.<sup>38</sup> Der göttliche Geist könnte, wie es Pannenberg beschreibt, in diesem Zusammenspiel auf der einen Seite der Grund allen Geschehens sein und somit der, der die Ordnung gewährt, auf der anderen Seite aber auch der kreative Moment, der Neues hervorzubringen in der Lage ist.<sup>39</sup> Hier könnte man sagen, dass sehr stark vereinfachend und verallgemeinernd das Chaos-Ordnung-Prinzip der Chaostheorie mit dem göttlichen Weltwirken gleichgesetzt wird, ohne die jeweiligen Begrifflichkeiten bzw. Vorstellungsinhalte klar voneinander abzugrenzen. Bernhard spricht in diesem Zusammenhang von einer Vereinnahmung der naturwissenschaftlichen Modelle durch die Theologie.<sup>40</sup>

Ein weiteres Erklärungsmodell stellt die *Quantentheorie*<sup>41</sup> dar, die die Naturgesetze nicht deterministisch, sondern statistisch beschreibt und im Zusammenhang mit der Quantenphysik von einem ‚absoluten Zufall‘ spricht. Die Quantentheorie stellt für die Annahme eines in der Welt handelnden Gottes eine besondere Herausforderung dar. Hier hat vor allem die Feststellung, dass nicht alles berechenbar, vorhersehbar und determiniert ist, dazu geführt, göttliches Handeln in der Welt wieder in Betracht zu ziehen. Nimmt man also an, dass innerhalb eines Prozesses bestimmte Vorgänge determiniert sind, daneben aber auch andere Phänomene existieren, die nicht näher oder vorher bestimmbar sind, sind diese Phänomene die Bereiche, in denen das göttliche Handeln in Betracht zu ziehen ist. Kritiker dieses Erklärungsmodells stellen heraus, dass Gott hier zu einer Art Zufall bzw. ‚Lückenbüßer‘ innerhalb eines physikalischen Prozesses gemacht wird.<sup>42</sup> Solches Denken kann innerhalb der Forschung heute nicht als allgemeiner Konsens angenommen werden. Allein, dass in der Quantenphysik keine lückenlose Kausalität nachweisbar ist, dass es bestimmte

---

<sup>35</sup> Lockmann, Ute (2004): Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet. Innsbruck: Tyrolia-Verl. Innsbrucker theologische Studien, Bd. 66, S. 65.

<sup>36</sup> z.B. Gesprächskreis „Theologie und Naturwissenschaften“ ([www.theologie-naturwissenschaft.info](http://www.theologie-naturwissenschaft.info); letzter Aufruf 21.11.2009); Peters, Ted (Hrsg.) Brücken bauen: Naturwissenschaft und Religion. Göttingen 2006; Münk, Hans J.: Schöpfung, Theologie und Wissenschaft. Freiburg/Schweiz 2006; Heinz, Hanspeter: Am Anfang war der Urknall? Regensburg 2005.

<sup>37</sup> auf Seiten der Theologie hier v.a. Pannenberg, Ganoczy, Moltmann, Pescocke.

<sup>38</sup> Lockmann, Ute (2004): Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet. Innsbruck: Tyrolia-Verl. Innsbrucker theologische Studien, Bd. 66, S. 67.

<sup>39</sup> Pannenberg, Wolfhart.: Kontingenz und Naturgesetz. in: Müller, A. M. Klaus / Pannenberg, W.: Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970, S. 34-80.

<sup>40</sup> Bernhardt, Reinhold: Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung. Gütersloh 1999, S. 308.

<sup>41</sup> hier bes. P. Jordan, K. Rawer

<sup>42</sup> Koltermann, Rainer: Erschaffung der ersten Lebewesen und der Vielfalt des Lebens. Evolution und Schöpfung (philosophisch). In: Ders. (Hrsg.): Universum, Mensch, Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit. Graz/ Wien/ Köln 1997, S. 67.

Indeterminiertheiten gibt, setzt ein Handeln Gottes noch nicht notwendigerweise voraus. Mancher Forscher möchte hier eher von zeitlichen Ungleichheiten, Unregelmäßigkeiten oder Messschwierigkeiten bzw. -ungenauigkeiten ausgehen, um sein Weltbild ohne einen handelnden Gott nicht verabschieden zu müssen.<sup>43</sup> Auch Forscher, die darin, dass sich ein Elektron im letzten nicht als vollkommen determiniert darstellt, einen Hinweis auf die Freiheit des Handelns schließlich auch für den Menschen sehen möchten, müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, dass sich mindestens die Freiheit des menschlichen Handelns nicht an dessen Unvorhersagbarkeit entscheidet.<sup>44</sup> Eine Übertragung quantentheoretischer Erkenntnismodelle auf die Gesamtheit der Wirklichkeit und auf das göttliche Handeln in ihr gilt heute als umstritten und geht über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse hinaus.<sup>45</sup> Nach Chaostheorie und Quantentheorie könnte hier auch die *Evolutionstheorie*<sup>46</sup> und ihr Zusammenhang mit dem Wirken Gottes in der Welt als Beispiel herangezogen werden, was aber in diesem Zusammenhang nicht zu weiteren Erkenntnissen führen würde.

Wie oben angedeutet, war es in Zeiten der Säkularisation in manchen Punkten verständlich, dass Gott als Verursacher in den Hintergrund geriet. Gewitter, Naturkatastrophen und andere Naturerscheinungen ließen sich durch ihre physikalischen Ursachen erklären und mussten nicht länger auf göttliches Eingreifen zurückgeführt werden. Was mit der Erklärung der Naturgewalten begann, führte in den folgenden Jahren zu einem immer größer werdenden technischen Triumph, bei dem man annehmen konnte – was dann auch viele taten – in naher Zukunft werde alles erklärbar sein und zwar allein durch den Menschen selbst. War Gott erst einmal als Verursacher früher selbstverständlicher Dinge unnötig geworden, wurde er bald auch aus dem Denken vieler Menschen überhaupt gestrichen und als notwendige oder hinreichende Bedingung für Sachverhalte gar nicht mehr mit in Betracht gezogen. Gott verschwand aus dem Denken vieler Menschen oder wurde auf Randgebiete bzw. den „persönlichen Bedarf“, das Private reduziert.

Wie aber kann ein Wirken Gottes gedacht werden? Eine Zeit, in der sich (fast) alles rational, rechnerisch oder rein denkend erklären lässt, scheint keinen Platz mehr zu haben für einen handelnden Gott. Eine zusätzliche Problematik in diesem Kontext des handelnden Gottes in der Welt stellt die Theodizeeproblematik dar. Wenn Gott die Welt erschaffen hat, wenn er sie und die Menschen, ihm ebenbildlich, liebt, wie die Bibel es aussagt, wenn er auch aktuell die Möglichkeit hat, in das Weltgeschehen einzugreifen, wie ist dann das Böse, das Unglück, das Leiden – diese Liste ließe sich hier fortführen – zu erklären? Diese Frage ist in der Menschheitsgeschichte nicht neu. Auch biblisch werden diese Themen bereits aufgegriffen:

---

<sup>43</sup> Müller, A.M. Klaus: Über philosophischen Umgang mit exakter Forschung und seine Notwendigkeit. In: Ders./ Pannenberg, Wolfhart: Erwägungen zu einer Theologie der Natur. Gütersloh 1970, S. 23.

<sup>44</sup> Lockmann, Ute (2004): Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet. Innsbruck: Tyrolia-Verl. Innsbrucker theologische Studien, Bd. 66, S. 77; Löw, Reinhard: Die Entstehung des Neuen in der Natur. Berechtigung und Grenzen gegenwärtiger Erklärungsmodelle. In: Koslowski, Peter/ Kreuzer, Philipp/ Löw, Reinhard (Hrsg.): Evolution und Freiheit. Zum Spannungsfeld von Naturgeschichte und Mensch. (Civitas Resultate 5) Stuttgart 1984, S. 141.

<sup>45</sup> Lockmann, Ute (2004): Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet. Innsbruck: Tyrolia-Verl. Innsbrucker theologische Studien, Bd. 66, S. 79.

<sup>46</sup> Neuere Forschung s. hier Koltermann, Rainer: Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtentwurf. Frankfurt/Main 1994.

Zu denken wäre hier an Erzählungen der alttestamentlichen Anfänge – Kain und Abel, Noah, auch an Hiob und nicht zuletzt neutestamentlich an Jesus, den Sohn Gottes selbst. Ist die Theodizeefrage auch nicht neu, so ist sie nach dem Zweiten Weltkrieg, nach Verfolgung, Holocaust, Massentod unschuldiger Menschen, Hunger und Vertreibung und auch aufgrund heutiger Erfahrungen von Terror, Hunger und sinnlosem Morden und Sterben neu entflammt und im Denken der Menschen außerordentlich aktuell. Die Frage, wie Gott das zulassen konnte, wie er auch heute in unserer Welt unschuldige Menschen leiden lassen kann, ist wohl niemandem unbekannt.

In eine solche Welt und Fragestellung hinein, soll in dieser Arbeit ein Weg gesucht werden, verantwortlich vom Handeln Gottes in der Welt zu sprechen, von einer Theologie des göttlichen Wirkens in der Welt durch den Geist Gottes.

Ute Lockmann hat in ihrem Buch *Dialog zweier Freiheiten*<sup>47</sup> das Phänomen des göttlichen Wirkens in der Welt am Beispiel des Gebetes aufgegriffen. Hier soll nicht darüber spekuliert werden, wie viele Menschen und warum überhaupt beten. Allein die Tatsache, dass es einige – wenn auch nicht selten in Krisensituationen, in denen sich der Mensch auf sich zurückgeworfen und allein hilflos erlebt – tun, sollte vermuten lassen, dass diese an ein Wirken Gottes, vielmehr an ein gezieltes Eingreifen Gottes in konkreten Situationen ‚glauben‘, zumindest darauf hoffen. Wie sonst könnte man sich den Sinn eines Gebetes erklären? In diesen Situationen scheint die Immanenz der Welt nicht mehr auszureichen und die Transzendenz Gottes zumindest für den Betroffenen von realer Bedeutung zu sein. Vielleicht muss man hier aber auch einräumen, dass dieses Gebetsverhalten ein Relikt aus Kindertagen sein könnte, von dem man eigentlich nicht viel erwartet, aber dennoch: Es kann ja nicht schaden. Das Gebet ist dann ein Hoffnungsschimmer, dass man doch nicht vollkommen allein auf sich selbst zurückgeworfen ist.

Nach all den oben aufgeführten Aspekten kann man in der heutigen Zeit sicher nicht einfach hingehen und ‚feststellen‘, dass es die Wirksamkeit Gottes in der Welt gibt und dass von nun an bitte alle Menschen, zumindest die, die sich christlich nennen, daran zu glauben haben. Nur wenn die Wirksamkeit, die Wirkmächtigkeit Gottes, sein Eingreifen in seine Welt für die Betroffenen nachvollziehbar und einsichtig werden, besteht die Chance, Menschen dafür zu öffnen, zu ‚begeistern‘.

Zu fragen ist nach den Bedingungen und den Möglichkeiten, die Wirksamkeit Gottes auch in der heutigen hoch technisierten Welt plausibel erscheinen zu lassen. Eine weitere Frage ist ebenso, wie man sich ein Wirken Gottes in der Welt überhaupt vorstellen kann, ohne seine Transzendenz infrage zu stellen und diese auf Kosten einer weltlichen Immanenz aufzulösen.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Lockmann, Ute (2004): *Dialog zweier Freiheiten*. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet. Innsbruck: Tyrolia-Verl. Innsbrucker theologische Studien, Bd. 66.

<sup>48</sup> Ebd. S. 119.

Für diese Bedingungen und die Wirksamkeit Gottes ließen sich religionsphilosophische Konzepte aus den Traditionen, beispielsweise Ansätze bei Thomas von Aquin<sup>49</sup> heranziehen, besonders aber das christologische Modell der ‚5-Akte‘ von Raymund Schwager und ihre Übertragung auf die heilsvermittelnde Wirksamkeit Gottes in der Welt. Dies wird in dieser Arbeit geschehen.

Ohne den thomasischen Gedanken zurückzuweisen, hat sich nach intensiven Untersuchungen biblischer Texte das Schwagersche Konzept der ‚5-Akte‘ und dessen Modifizierung, die an anderer Stelle dieser Arbeit<sup>50</sup> entwickelt wird, als biblisch nachzeichenbares Denken herauskristallisiert. Ziel des Schwagerschen Modells und der hier vorgenommenen

---

<sup>49</sup> Thomas von Aquin denkt das Natürliche und Gewusste mit dem Übernatürlichen und Geglaubten zusammen und zeigt mit Hilfe der *5 Wege*, dass Gott ist: Bei Thomas wird Gott durch seine Wirkung, seine Welt erkannt. Das Denken geht also von der Wirkung hin zur Ursache (‚per effectum ad causam‘). Der Mensch erkennt durch die Welt Gott und nicht umgekehrt (aposteriorischer Erkenntnisansatz). Die Welt Dinge haben ein in sich selbst ruhendes Eigensein, auf Grund dessen, dass sie geschaffen sind; der kreaturische Wille Gottes hat das Sein nicht für sich behalten, sondern mitgeteilt: Mitteilung ist Erschaffen. Weil es Schöpfung gibt, gibt es Wesen und Dinge, die ihrerseits wirken und bewirken können. In der Eigenständigkeit und der Eigenwirksamkeit der Kreatur erweist sich die wahrhaft schöpferische Kraft Gottes. „Gott ist“ – wie Thomas es versteht: Gott ist das Wesen, dessen ganze Natur es ist, zu existieren, das heißt, ‚actus‘ zu sein. Gott ist Dasein schlechthin: ‚actus purus‘. Gottes Wesenbeschaffenheit selber ist das Wirklichsein. In Gott sind Wesen und Existieren nicht zweierlei. Gott ist „Ich bin der ich bin“. Das heißt für Thomas: „Ich bin der, dessen Wesen es ist, zu existieren“, „ich bin der reine Akt des Seins“. Allein sein Existieren macht ein Ding zu einem wahrhaften Ding, also nicht vor allem seine inhaltliche Fülle. Je nach ihrem Inhalt (‚essentia‘) aber gibt es eine Rangordnung der Dinge. Das Sein kann kein Ding aus sich selbst hervorbringen (‚productio rerum in esse‘). ‚Essentia‘ besagt laut Thomas, dass in ihr das Seiende Existenz habe. Dinge sind nicht da, durch das, was sie sind, sondern durch ihr Sein überhaupt (‚actus essendi‘). Gott ist Kraft seines Wesens das Seien selbst, alles andere Seien stammt direkt von Gott. Kein Sein kann sein Existieren aus sich selbst hervorbringen, es kann sein Sein aber durch ein Ja zu Gott intensivieren, durch ein Nein schwächen.

In der *Summa theologiae* I q. 2 a. 3 geht Thomas der Frage nach, ob es Gott gibt. Seine fünf Wege dienen dazu aufzuzeigen, dass es vernünftig ist, an die Existenz Gottes zu glauben. Der in den fünf Wegen vorgenommene metaphysische Gottesbeweis wird in der *Summa theologiae* I q. 3 auf eine einzige Bestimmung zurückgeführt: Gott ist das „für sich seiende Sein selbst“ (‚ipsum esse subsistens‘), damit Erstbeweger, Erstursache, reine Notwendigkeit, höchste Vollkommenheit und Lenker der Schöpfungsordnung. Der *erste Weg* (‚ex parte motus‘ – ‚von der Bewegung‘) ist die Bewegung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit (‚motus – potentia – actus‘): Diese Bewegung ist nur durch etwas wirklich Seiendes möglich, das nicht gleichzeitig bewegend und bewegt sein kann; alles Bewegte muss von etwas anderem bewegt werden, das wiederum von etwas anderem bewegt wird usw. bis hin zum ersten Bewegenden, der von nichts bewegt wird. Alles Seiende ist bewegt, daraus lässt sich schließen, dass ein erster, unbewegter Beweger existiert. Der *zweite Weg* (‚ex ratione causa efficientis‘ – ‚vom Gedanken der Wirkursache‘) nimmt Bezug auf die Wirkursache (‚causa efficiens, effectiva, agens, activa, movens, prima‘). Etwas kann selbst nicht Ursache seiner selbst sein, es muss eine Ordnung der Ursachen und damit auch eine erste unverursachte Wirkursache geben, von der alles abhängt. Die erste Wirkursache (‚causa prima‘) ist Gott. Als erste Ursache hat er die Eigenschaften der Einfachheit, Vollkommenheit, Unendlichkeit, Ewigkeit und Einheit. Der *dritte Weg* (‚ex possibili et necessario‘) handelt vom bloß möglichen und vom notwendigen Sein. Manche Dinge haben die Möglichkeit zu sein oder auch nicht: Entstehen und Vergehen. Dieses Sein oder nicht-Sein hängt von Ursachen ab; es ist notwendig, etwas anzunehmen, was an sich notwendig, reine Wirklichkeit (‚actus purus‘) ist und die Ursache seiner Notwendigkeit nicht anderswoher hat. Es ist dann Ursache der Notwendigkeit für andere. Der *vierte Weg* (‚ex gradibus‘) handelt von den Seinsstufen. Alles ist mehr oder weniger gut und wahr, gemessen an einem höchsten Prinzip. Dieses höchste Prinzip ist die Ursache von allem. Der *fünfte und letzte Weg* (‚ex gubernatione rerum/mundi‘) bezieht sich auf die Leitung der Dinge bzw. die Weltordnung. Dinge ohne Denken können dennoch zielgerichtet tätig werden. Hier wird der teleologische Gottesbeweis vollzogen: Es muss etwas vernünftig Erkennendes geben, das alle Naturdinge auf ein Ziel hin ordnet

Bei Thomas von Aquin kann der Mensch *wissen*, dass Gott ist. Die menschliche Vernunft muss sich als ‚causa‘ einer kontingenten Welt annehmen. Gottes Dasein an sich setzt ihn als ‚prima causa‘ voraus. Seine Aussage darüber, was Gott ist, bezieht Thomas aus den Wirkungen (‚effectus‘) Gottes in der Welt. Der Beweis Gottes erfolgt bei Thomas aus seinen Werken. Nach Thomas wirkt Gott in der Welt durch Menschen als Instrumente.

<sup>50</sup> S. v.a. Kapitel 6.4, S. 133ff. und Kapitel 6.6, S. 137.

Modifizierung ist die gesamtbiblische Anwendung des christologischen Modells, das auf die Anthropologie und die Offenbarungslehre begründet ist. Dieses Modell versucht einerseits das Wirken Gottes in der Welt zu beschreiben und andererseits unter Berücksichtigung des Geistes, für diese Beschreibungen haltbare und verantwortliche Kategorien aufzuzeigen. Die Kategorien<sup>51</sup> werden dabei aus den biblischen Texten entwickelt. Weiter wird aufgezeigt, dass sich das hier entwickelte Phasenschema gesamtbiblisch aufzeigen lässt und auch für heutige Situationen Bedeutung besitzt.

#### 1.4 Pneumatologische Renaissance

Mit Lienhardt und Meyer kann man sagen, dass die Geschichte heute aus einer Epoche der Geistvergessenheit kommt.<sup>52</sup> Dieses pneumatologische Vakuum<sup>53</sup> scheint heute für die Menschen aus einer Defiziterfahrung heraus so deutlich spürbar zu sein.

Viele Theologen<sup>54</sup> weisen – wie im vorherigen Kapitel explizit gemacht – auf die Vernachlässigung des Heiligen Geistes schon geraume Zeit hin, manche von ihnen wurden schon früher tätig. Die italienische Ordensschwester Elena Guerra schrieb Ende des 19. Jahrhunderts mehrmals an Papst Leo XIII. und fordert ihn auf, die Kirche durch eine erneute Hinwendung zum Heiligen Geist zu erneuern. Sie machte den Vorschlag, in der Katholischen Kirche weltweit eine Novene zum Heiligen Geist – ein neuntägiges Gebet zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten (vgl. Apg 1,12-14) – auszurufen. Papst Leo XIII. ging auf diesen Vorschlag ein. Er verfasste eine Enzyklika über den Heiligen Geist *„Divinum Illud Munus“*<sup>55</sup>, in der er zu einer neuen Wertschätzung des Heiligen Geistes und seiner Gaben aufrief. Am 1. Januar 1901 rief Papst Leo XIII. mit dem bekannten Hymnus *„Veni Creator Spiritus“* den Heiligen Geist im Namen der ganzen Kirche auf das beginnende 20. Jahrhundert herab.

Warum aber ist der Geist trotz mancher Intervention dennoch so in Vergessenheit geraten? Lag es daran, dass man ihn in der Welt nicht mehr wahrnehmen konnte, dass er lange Zeit schwieg? Ist das heute verstärkt aufkommende Geistinteresse darauf zurückzuführen, dass sich der Geist selbst wieder in der Welt zeigt, dass er selbst zu einer solchen neuen Geistbewegung aufruft oder bewegt? Wird den Menschen erst dadurch, dass der Geist sich in verschiedenen Manifestationen zu erkennen gibt, dass er *„erkannt werden will“*, bewusst, was ihnen so lange gefehlt hat? Wie aber sehen die Manifestationen oder pneumatischen Herausforderungen<sup>56</sup> konkret aus und wie kann man sie adäquat beschreiben?

---

<sup>51</sup> S. dazu Kap. 7.1, S. 144ff.

<sup>52</sup> Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion*. Frankfurt 1974, S. 7.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Ritschl, Albrecht: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* Bd. III 1883, S. 560; Brunner, Emil: *Vom Werk des Heiligen Geistes* 1935; Berkhof, Hendrikus: *Theologie des Heiligen Geistes* 1968; Thielicke, Helmut: *Der evangelische Glaube* Bd. I 1968; Dilschneider, Otto: *Ich glaube an den Heiligen Geist* 1969.

<sup>55</sup> 9. Mai 1897

<sup>56</sup> Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion*. Frankfurt 1974, S. 8.



Die pneumatischen Herausforderungen lassen sich besonders in der sich ausbreitenden ökumenischen Bewegung, in der Neugestaltung der Gemeinden oder in der institutionellen Umgestaltung der Kirche als Ganzes entdecken. Die Gemeinden und die Kirche insgesamt scheinen an einer neuen Umbruchstelle zu stehen, die schon, wenn sie biblisch gedeutet werden, häufig durch das Eingreifen des Geistes gekennzeichnet waren. Gemeinden und Kirchen verstehen diese Umbruchsituationen, in die sie geraten, als Wirken des Geistes, in dem es gelingt, das Chancenhafte der Brüche im Glauben als göttliche Gabe zu bejahen. Das Geistwirken stellte schon biblisch und scheint auch in heutiger Zeit eine Herausforderung darzustellen, die mit Verlusten, Ängsten und Schmerzen einhergehen kann. Diese Herausforderungen führen in einem zweiten Schritt zurück zum Geist selbst. Sie zeigen auf oder versuchen anzudeuten, ‚mit wem wir es zu tun haben‘ und können so möglicherweise Hinweise auf ‚Wesen und Wirken‘ des Geistes geben. „Würde die Kirche unserer Tage Kritik und Krise als Zeichen der Zeit begreifen und annehmen, dann könnte ihr darin das pfingstliche Ereignis widerfahren, das sie zur offenen Kirche werden lässt.“<sup>57</sup>

Ist es aber wirklich der Heilige Geist, der hier am Werk ist, oder ist es nicht vielmehr der Zeitgeist oder irgendein anderer ‚Ungeist‘? Wie kann hier die notwendige ‚Unterscheidung der Geister‘ vorgenommen werden? Es besteht aber die Möglichkeit, dass es wirklich der Heilige Geist selbst ist, der hier zum Aufbruch aufruft. Erneuerung – hier der Kirche – und Heiliger Geist stünden dann nicht zum ersten Mal in einem direkten Zusammenhang, wie biblisch aufgezeigt werden wird.

Was eint die pneumatischen Herausforderungen? Zum einen das stark ausgeprägte Bewusstsein von Freiheit, Souveränität und Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes, zum anderen, dass die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes als etwas Erfahrbares, z.B. in den Pfingstkirchen, erscheint und die Neuakzentuierung des dynamischen Aspektes im Verständnis des Geistes.<sup>58</sup>

Als Beispiel wurde oben die ökumenische Bewegung angeführt: Ökumene meint nicht allein das Verhältnis der Katholischen und Evangelischen Kirche, sondern wird gerade in der letzten Zeit vor allem auch auf die Orthodoxen Kirchen bezogen. Im Zusammenhang mit den Ostkirchen fällt hier der dort noch wesentlich stärkere und lebendige Bezug zum Heiligen Geist bzw. zur pneumatologischen Dimension auf. Anders als die westlichen Kirchen sehen die Ostkirchen das Wirken des Geistes nicht allein innerhalb der Kirche, sondern auch in der Welt, in der Schöpfung und Neuschaffung allgemein. Haben sich hier auch schon einige Einigungen zwischen West- und Ostkirche gefunden, bleiben manche Fragestellungen doch auch weiterhin klärungsbedürftig.

Andere mögliche Partner im heutigen ökumenischen Dialog wären auch die Pfingstkirchen. Anders als in der Evangelischen und Katholischen Kirche vertreten die Pfingstkirchen schon heute die Aussage, dass es die reale und erfahrbare Gegenwart des Heiligen Geistes selbst ist, die die Kirche konstituiert.<sup>59</sup> Die Kirche lebt durch die lebendige Kraft des Heiligen Geistes.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Simpfendorfer, Werner: Offene Kirche – Kritische Kirche, 1969, S. 186.

<sup>58</sup> Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 23f.

<sup>59</sup> Newbigin, Lesslie: The Household of God 1953, S. 90.

Das Streben der Pfingstkirchen könnte man heute mit Manuel de Mello, einer der Führergestalten der brasilianischen Pfingstbewegung, als ‚Pentekostalisierung‘<sup>61</sup> bezeichnen, als charismatische Erneuerungsbewegung. Die seit Mitte der 1960er Jahre in Erscheinung tretende charismatische Erneuerungsbewegung innerhalb der traditionellen Kirchen und der kirchlichen Traditionen kann auf die ursprüngliche Pfingstbewegung und auf die Pfingstkirchen zurückgeführt werden, ist aber nicht identisch mit diesen. Es wird an anderer Stelle dieser Arbeit<sup>62</sup> genauer beleuchtet, wie diese Bewegung einzuordnen ist.

Das Zweite Vatikanische Konzil, von Papst Johannes XXIII. als ‚neues Pfingsten der Kirche‘ bezeichnet, hat den pneumatischen Aspekt der Kirche wieder verstärkt hervorgehoben.<sup>63</sup> Allerdings wird hier dem Geist nicht die Rolle des Gründers der Kirche zugeschrieben, vielmehr wird er dem Logos unterstellt. Man kann also auch heute – mehr als 40 Jahre nach dem Konzil – nicht von einer pneumatologischen Ekklesiologie sprechen. Das II. Vatikanum betont in seiner Konstitution ‚Lumen gentium‘ den Mysterium-Charakter der Kirche und damit auch ihre trinitarische Grundlage und den pneumatischen Aspekt der Kirche.<sup>64</sup> Johannes XXIII. eröffnete das II. Vatikanum mit dem folgenden Gebet um ein neues Pfingsten: *"Erneuere in unserer Zeit Deine Pfingstwunder. Gewähre der heiligen Kirche, dass sie mit Maria, der Mutter Jesu, einmütig und inständig im Gebet ausharre und unter der Führung des heiligen Petrus das Reich des göttlichen Erlösers ausbreite, das Reich der Wahrheit und der Gerechtigkeit, das Reich der Liebe und des Friedens. Amen."*

Was hatte Papst Johannes XXIII. im Sinn, als er um ein ‚neues Pfingsten‘ betete? Wonach hat er sich für die Kirche gesehnt? Und woher kam dieses Sehnen? War es der Gedanke, dass seit dem ersten Pfingsten, an dem die Kirche ‚geboren‘ wurde, der Heilige Geist beständig am Werk war, dass in allen Jahrhunderten große Heilige auftraten, Männer und Frauen, die mit dem Heiligen Geist erfüllt waren und außerordentliche charismatische Gaben an den Tag legten?

In dieser Arbeit soll aufgezeigt werden, dass ein verantwortliches Reden über das Handeln Gottes in der Welt eng einhergeht mit der Bestimmung des Geistes Gottes. Das vorgestellte Interpretationsschema soll ein Reden über den Geist im 21. Jahrhundert erleichtern und die Rolle des Geistes Gottes klarer herausstellen und für die Menschen verständlicher erscheinen lassen.

---

<sup>60</sup> Ebd. S. 96.

<sup>61</sup> de Mello, Manuel, hier: Lienhardt, Marc / Meyer, Harding (Hrsg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 13.

<sup>62</sup> S. Kap. 3.2, S. 58ff.

<sup>63</sup> Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 10.

<sup>64</sup> Ebd., S. 15.

## 2 Der Heilige<sup>65</sup> Geist<sup>66</sup> - Versuch und Schwierigkeiten einer Begriffsbestimmung im 21. Jahrhundert

<sup>65</sup> Heilig: (1) religionswissenschaftlich: alles, was von Menschen als unverfügbar verehrt wird, was als Macht, von der der Mensch abhängig ist, erfahren wird. (2) religionsphilosophisch: Das Heilige besitzt einen Doppelcharakter, es ist zum einen erschütternd und unberechenbar, zum anderen entzieht es sich sofort in das Zweideutige/Verhüllte. Der Doppelcharakter zeigt auch, dass das Heilige ein Ereignis ist. (3) biblisch: Der „Heilige Israels“ erscheint ehrfurchtgebietend, geschichtsmächtig, absolut erhaben; zu den Menschen besteht ein qualitativer Abstand, dennoch aber auch gleichzeitig eine innerste Nähe zum Heiligen im Heiligen Geist, allerdings bei völliger Unverfügbarkeit für den Menschen. (4) systematisch: Die neuere Religionswissenschaft hat hier vor allem Interesse an dem Furchterregenden, dem Faszinierenden, dem Numinosen des Heiligen, biblisch am ehesten in den Theophanie erfasst.

<sup>66</sup> Geist: philosophischer und theologischer Begriff, der eine doppelte Herkunft hat, aus den biblischen Zeugnissen u. aus dem griechischen Denken. 1. *Biblisch*: Im Alten Testament ist das bevorzugte hebräische Wort für GEIST »ruach«, dem die Erfahrung des Atmens, Aushauchens und des Windes zugrunde liegt, in der LXX meist mit Pneuma wiedergegeben. Die »ruach« ist gleichbedeutend mit Lebenskraft oder befähigender Dynamik. Die »ruach« Gottes ist eine konkrete Weise seines Einwirkens in Menschen und Schöpfung. Der menschliche Geist (manchmal auch hebr. »leb« gleich Herz als Stätte der Einsicht) wird als vielfältige seelische und emotionale Erfahrung beschrieben. Prophetisch werden als eschatologische Gaben des Geistes genannt: Weisheit und Einsicht, Rat und Stärke, Erkenntnis und Gottesfurcht (Jes 11,2). Die »Ausgießung« des Geistes über »alles Fleisch«, d. h. alle Menschen, so dass »eure Söhne und Töchter weissagen werden, eure Greise Träume träumen werden, eure Jünglinge Gesichte sehen werden« und der Geist auch über Knechte und Mägde ausgegossen wird, ist Gegenstand der Prophetie bei Joel 2,28 f. Diese Bedeutungen von Geist halten sich im Neuen Testament durch. Zum GEIST als Weise der konkreten Einwirkung Gottes: Pneuma. Als Wind (Wehen) und Hauch oder als Atem, Lebenskraft des Menschen wird »pneuma« so eingesetzt wie im Alten Testament. Wie im Alten Testament begegnet die duale Auffassung des Menschen als Fleisch (Sarx) oder Leib einerseits, GEIST oder Seele andererseits (Röm 8,10; 1 Kor 5,3 ff. u. ö.), wobei gesagt werden kann, der GEIST sei willig, das Fleisch aber schwach (Mk 14, 38). Eine hellenistische Dreiteilung in GEIST, Seele u. Leib begegnet in 1 Thess 5, 23. – 2. *Philosophiegeschichte*: In der frühgriechischen Philosophie ist der »nous« (lat. »intellectus«) ein Begriff für den Ort des Verstehens, zusammengesetzt mit dem Logos, der sowohl in der menschlichen Seele als auch im Ganzen der Welt existiert. Bei Plotin († 270), dem bedeutendsten, im christlichen Bereich äußerst einflussreichen Philosophen des Neuplatonismus, ist das Nachdenken über den GEIST von einer konsequenten Einheitsauffassung bestimmt (»Alles Seiende ist durch das Eine seiend«). Dieses Eine ist das Absolute, während alles Seiende nur Einheit in Vielheit ist. Das Eine ist jenseits des Seins, also absolut transzendent. Dieses Eine denkt Plotin »prozessual«: Die erste ihm (durch Hervorgang, Emanation) entspringende Vielheit bleibt noch ganz von der Einheit bestimmt, der GEIST (»nous«), der in seinen vielen Momenten (= den Ideen), mit sich identisch, sich selber als die Einheit der Vielheit denkt. Für Plotin existiert also ein zweites Eines, der GEIST. In jeder Idee ist das Ganze des geistigen Seins enthalten. In dessen Entfaltung als Denken geschieht deshalb eine Rückkehr zu sich selber. Diese Einheit des Geistes wird erst in seiner zweiten Seinsstufe, der Seele, die die Materie formt, zu einer Verschiedenheit. Dieses GEIST-Denken bleibt auch nach der Aristoteles-Rezeption des Mittelalters erhalten: Das geistige Sein ist gekennzeichnet durch ‚Bei-sich-selber-Sein‘, durch die Fähigkeit zur Selbst-Mitteilung (»communicatio«) und ‚Zu-sich-selber-zurück-Kommen‘ (»reditio in seipsum«). Darin wird der wesentliche Unterschied zur Materie gesehen, die nie bei sich selber ist und die nicht sich selber, sondern nur durch ihr gegebene Impulse mitteilen kann. Der GEIST aber erkennt die Materie und formt sie durch die Seele (Hylemorphismus). In der scholastischen Theologie war der Weg nicht weit, das transzendent Eine mit Gott zu identifizieren und die Lebensäußerungen Gottes als Selbstmitteilung im GEIST zu verstehen. Der »prozessuale« Charakter dieses Verhältnisses Gottes zum Nichtgöttlichen, in der Theologie vom Geschehen der Schöpfung und der Gnade aus verstanden, fand seinen philosophisch deutlichsten Ausdruck in der Religionsphilosophie Hegels († 1831). Nach ihm gelangt der GEIST, der »das Andere seiner selbst« hervorbringt, durch den Ausgang zum Anderen zu sich selber, indem Gott den Kreaturen sein Leben, den menschlichen Subjekten sein Selbstbewusstsein mitteilt. Diesen, in der christlichen (besonders in der katholisch ausgeprägten) Philosophie heimisch gewordenen Gedanken sahen sich bei L. Feuerbach († 1872) dem Projektionsverdacht ausgesetzt, als handle es sich nur um eine Selbstbespiegelung des menschlichen Geistes, und im Gefolge dieses nachwirkenden Verdachts wird diesem Geistdenken bis zur Gegenwart vorgeworfen, im Konstrukt der stimmigen Geistprozesse handle es sich nur um eine Legitimierung des Faktischen, das durch diese Vorgänge selber als »vernünftig« ausgewiesen werden solle. Dem gegenüber wäre der Hinweis auf das Unplanbare und Unvorhersehbare, auch nicht einfach als Prozess Analysierbare im Wirken des Geistes von Bedeutung. – 3. *Systematisch*: GEIST kann verstanden werden als dasjenige Seiende, das auf das Sein hin offen und zugleich eröffnet ist auf dasjenige hin, was es selber ist und was es nicht ist, also durch ein doppeltes Eröffnetsein, so dass GEIST zwei Grundmerkmale aufweist, Transzendenz und Reflexion, die sich auf den Selbstbesitz im Bei-sich-Sein, Selbstbewusstsein, u. auf das Bewusstsein der Freiheit bezieht. Wenn das Denken auf das Sein im Ganzen ausgreift, erfährt es sich selber



Die vorherigen Lexikonartikel über die Begriffe ‚heilig‘ und ‚Geist‘ deuten an, wie umfassend und komplex sich das Denken an dieser Stelle darstellt. Die Begriffe scheinen schwer greifbar, anschließende Erläuterungen und Erklärungsansätze sind – sicher der knappen Darstellungsmöglichkeit eines Lexikonartikels geschuldet – nur angerissen und bleiben schemenhaft.

Im Folgenden soll versucht werden, das Sprechen über den Geist Gottes systematisch zu erfassen. Hierfür werden alt- und neutestamentliche Ansätze und verschiedene Richtungen gegenwärtiger Theologie mit ihrer je eigenen Sprechweise herangezogen.

## 2.1 Biblische Ansätze

Neben dem Begriff Geist, Gottes Geist und Heiliger Geist findet man biblisch zahlreiche andere Namen bzw. Bestimmungen für dieselbe ‚Erscheinung‘. Dazu gehören z.B. die Bezeichnungen Paraklet<sup>67</sup>,  $\pi\rho\alpha\rho\kappa\lambda\epsilon\tau$ <sup>68</sup> oder  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ <sup>69</sup>. Im Alten Testament wirkt der Geist Gottes häufig befähigend und stärkend, vorzugsweise in Richtern, Propheten und Königen. Der Geist ist es auch, der nach biblischer Aussage das Volk Israel aus der ägyptischen Sklaverei

---

als lebendig u. als Subjekt, während es das andere, das es (als ebenfalls seiend) wahrnimmt, und zwar als anderes, begegnendes wahrnimmt, als »Objekt« erfährt. So erfährt sich der GEIST im Abstand vom Fremden und erkennt zugleich seine Fähigkeit, das Ganze des Seins zu denken, und eben dadurch erfährt er seine Freiheit, zu einem bestimmten Anderen frei auswählend Stellung zu nehmen und sich damit auch selber zu bestimmen. Zugleich erfährt sich der menschliche GEIST bei solchen Vorgängen als endlich, denn das Andere, fremde, begegnet ihm ungeplant, und seine Erkenntnis des Anderen ist an die Vermittlung durch den Leib gebunden. Eben wegen dieser Bindung an den Leib und dadurch an Raum und Zeit heißt der menschliche GEIST in der christlichen Systematik nicht »reiner GEIST«, sondern Seele, die in ihrem Erkennen und Wollen auf die Sinnlichkeit angewiesen ist. Die Bedingung der Erfahrung u. Erkenntnis des Endlichen ist ein »Ausgriff« des menschlichen Geistes, der als solcher unbegrenzt ist und daher immer auf etwas hin offen ist, das er niemals adäquat einholen und »begreifen« kann. Der Projektionsverdacht, als handle es sich nur um »Selbstbetrachtung«, ist von da her nicht haltbar. Das Bewusstsein des menschlichen Geistes »weiß«, vielleicht ohne es wahrhaben zu wollen oder ohne es thematisch zu reflektieren, dass es nur existiert und tätig sein kann, weil seine Transzendenz im »Ausgriff« durch einen Grund, ein »Woraufhin«, seiner Existenz und seiner Bewegung getragen ist. Dieser Grund lässt sich von ihm weder aufhellen noch begreifen, daher erscheint er ihm als Geheimnis, als unbegrenzt-unendliches Unbegreifliches. Von diesem her und auf dieses hin erfährt sich der menschliche Geist als ausgesetzt an sich selber und an seine Freiheit. Er ist also nicht allein oder primär durch das Faktische bestimmt. Auf das Geheimnis hin bleibt der menschliche GEIST auch in seiner Zukunft offen.

<sup>67</sup>Paraklet meint eigentlich „herbeigerufener Beistand“. Dieser Begriff wird biblisch verwendet im Johannesevangelium in den Abschiedsreden Jesu (Joh 14, 16-26; 15,26; 16, 7-15). Es handelt sich dabei um den Beistand, den der Vater nach dem Weggang des Sohnes senden wird. Der Beistand ist der Geist der Wahrheit, der den Jüngern die Wahrheit Jesu nahe bringen und sie zum wahren Zeugnis für Jesus befähigen wird. Der göttliche Geist verhilft zum Einssein mit der Wahrheit. Der Begriff Paraklet wird bei Johannes (1 Joh 2,1) auch für Jesus selbst verwendet, hier im Zusammenhang Paraklet = Fürsprecher für die Sünder. Hier spiegelt sich die jüdische Vorstellung von einem ‚Anwalt vor Gott‘ wider. Obwohl der Begriff Paraklet eine personifizierte Redeweise nahe legt, darf dies laut Vorgrimler nicht dazu führen, den Parakleten als eigenständige Subjekt-Person in moderner Bedeutung zu verstehen (Vorgrimler, S. 478).

<sup>68</sup> S. auch Kapitel 2.2.1., S. 26ff. und Kapitel 3.1, S. 45ff.

<sup>69</sup> S. Kapitel 2.2.2., S. 30f.; zusätzlich: Pneuma, im Griechischen in der Bedeutung Wind, Hauch, Atem, ist im Neuen Testament die dem Menschen von Gott bedingungslos geschenkte, damit aber auch von ihm abhängige innere Lebendigkeit des Menschen: Lebensprinzip, Seele, Geistigkeit mit seiner Gesinnung, pneumatische Begabung, die den Menschen vor Gott gerecht und damit auch lebendig macht. Pneuma steht in der Weisheitsliteratur in enger Verbindung zur Weisheit selbst.

herausführt, der es immer wieder durch die Propheten ermahnt und ‚warnt‘, der aber auch die Erneuerung nach dem Exil bewirkt (vgl. Ez 37,1-14).

Im Neuen Testament wird die Empfängnis Jesu auf den Geist zurückgeführt (Mt 1,18-21; Lk 1,35), lässt der Geist sich bei der Taufe Jesu im Jordan auf diesen herab, verheißt Jesus selbst den Geist als Beistand (Mk 13,11 par.). Der Geist selbst ist es, der Jesus führt (Lk 3,21; 4,1; 10,21), zuerst einmal in die Wüste.

Paulus, der sich selbst als vom Geist Gottes ergriffen sieht, betont in seinen Schriften die Gegenwart und das Wirken des Geistes in allen Getauften (Röm 5,5; 8,11 15 23; 1 Kor 3,16; 6,19), der sie aus dem Bereich der Sünde und des Todes herausgenommen hat (Röm 15,16). Paulus ist es auch, der folgende zwei Gegenüberstellungen herausstellt: Geist und Buchstabe (2 Kor 3, 14-17) und Geist und Fleisch (σὰρξ) (1 Kor 12,3). Für Paulus ist πνεῦμα der Geist Jesu Christi, er identifiziert den Kyrios mit dem Geist (2 Kor 3, 17). Der Autor des Lukasevangeliums sowie der Apostelgeschichte verortet das Wirken des Geistes in den Aposteln, in den Jüngern, aber auch in der Kirche insgesamt. Für die Autoren des Lukas- und des Johannesevangeliums ist es Jesus selbst, der zu Gott erhöht wurde und dann den Geist sendet.

An dieser Stelle ist festzuhalten, dass sowohl das Alte wie auch das Neue Testament im Geist, in manchen Fällen betont im Heiligen Geist, ein Wirken Gottes bezeugen, das absolut frei, souverän, aber auch personal ist. Der Geist ist hier keine unpersönliche Kraft. Dennoch kann man hier nicht darauf schließen, dass das göttlich πνεῦμα eine Person mit eigenem psychischen Aktzentrum und eigener willentlicher Aktivität wäre.

## **2.2 Wirken und Wirklichkeit des Geistes nach dem Zeugnis der biblischen Schriften**

### **2.2.1 רִיחַ**

Das Alte Testament kann als Grundlage christlicher ‚Geistüberlegungen‘ bezeichnet werden. Es gibt etwa 400 Belegstellen für רִיחַ im Alten Testament. Der Geist wird hier sowohl als lebensfördernd als auch als lebenszerstörend erfahren. רִיחַ JHWH kann gedeutet werden allgemein als die ‚Leben schenkende‘ und am ‚Leben erhaltende‘ schöpferische Kraft Gottes, die in der Welt wirkt, rettend in die Geschichte des Volkes Israel eingreift und neues, endgültiges Leben für den einzelnen Menschen in der Gemeinschaft verheißt

Die etymologische Urbedeutung von רִיחַ ist zum einen eine überraschende, heftige Luftbewegung, zum anderen aber ebenso ein Wind- bzw. Atemstoß. Hierin deutet sich ein expliziter Zusammenhang zwischen Geist und Leben an, der der Erfahrungswelt der Menschen entstammen dürfte: Bleibt beispielsweise רִיחַ und damit der Regen aus, kann רִיחַ todbringend oder zerstörerisch erfahren werden. רִיחַ ist dann eine unberechenbare, gewaltige, gewalttätige, physische und psychische Vitalität, möglicherweise von innen aus dem

Menschen, oder von außen auf ihn einwirkend. In poetischen Texten wird רִיחַ als Synonym für das menschliche Ich verwendet.<sup>70</sup>

Im Buch Genesis findet sich רִיחַ und Chaos in enger Verbindung, was zu verschiedenen Sichtweisen geführt hat. Ist für einige Betrachter רִיחַ als Initiation der Schöpfung zu verstehen – dies wird auch in dieser Arbeit vertreten, gibt es andere Auslegungen, die רִיחַ eher mit dem Chaos vor der eigentlichen ‚Schöpfung‘ in Verbindung sehen. Von Schüngel-Straumann<sup>71</sup> und anderen<sup>72</sup> wird dies dagegen als Hinweis auf JHWHs schöpferische Macht über das Chaos gelesen, die in Verbindung mit ‚rahaf‘ ( -Brüten das רָחַף ) eventuell als weiblich betrachtet werden kann. Dazu folgen im Kapitel , רִיחַ in der Feministischen Theologie‘<sup>73</sup> weitere Ausführungen.

Zwischen den vorexilischen und exilischen bzw. den nachexilischen biblischen Geistzeugnissen lässt sich eine deutliche Zäsur erkennen.<sup>74</sup> Erst seit dem Exil steht רִיחַ für das ruhige, gewöhnliche Atmen des Menschen. Seit dem Exil werden das ‚schöpferische Wort‘ und die schöpferische רִיחַ JHWH miteinander verbunden. In der Weisheitsliteratur haben Wort, Geist und Weisheit gleichermaßen schöpferische Funktionen.

רִיחַ könnte daneben auch eine Beziehung zur Wurzel „rewah“ (= leicht, weit sein; weit (Adj.)- רָחַב ) haben. Dieser Bezug zu Weite, Raum, Befreiung und Erleichterung ist nicht unumstritten. Schüngel-Straumann versucht dabei eine Beziehung zum Geburtsvorgang herzustellen.<sup>75</sup> Hier meint רִיחַ nicht das Atmen oder den Wind selbst, sondern die dabei wirkende Lebenskraft, die Vitalität, die Energie.<sup>76</sup>

Im Alten Testament scheint in Bezug auf רִיחַ ein fließender Übergang zwischen profanen bzw. anthropologischen und theologischen Bedeutungen zu bestehen. Im engeren Sinn theologisch ist die Rede von רִיחַ da, wo es um die von JHWH ausgehende Geisteskraft oder prophetische Kraft geht oder da, wo ganz direkt vom Geist Gottes gesprochen wird. Hierfür gibt es ca. 70 Belege. רִיחַ bezieht sich in theologisch bedeutsamen Zusammenhängen zumeist auf die dynamische, schöpferische und begeisternde Lebenskraft: Geist und Leben.

רִיחַ wird in den alttestamentlichen Texten grammatikalisch fast durchweg als Femininum verwendet. Als Hintergrund von רִיחַ soll so auf das schöpferisch-mütterliche verwiesen werden. An einigen Stellen wird רִיחַ durch den Kontext maskulin verwendet, meist in Situationen, die sich durch Gewalt auszeichnen. Dazu werden genauere Ausführungen im Kapitel , רִיחַ in der Feministischen Theologie‘ folgen.<sup>77</sup>

Frühe Geisterfahrungen im Alten Testament scheinen dort zu entstehen, wo JHWH lebensrettend am Volk Israel, seinem Volk handelt. In den frühen Geschichtsbüchern Richter

<sup>70</sup> Albertz, Rainer / Westermann, Claus: ruah, in: THAT2, S. 741.

<sup>71</sup> Schüngel-Straumann, Helen: Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils, Stuttgart 1992, S. 81.

<sup>72</sup> Groß, Walter: Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen: Hintergrund und Vordergrund, in: Congress Volume Vienna 1980, Leiden 1981, S. 142.

<sup>73</sup> S. Kapitel 3.1, S. 45ff.

<sup>74</sup> Schüngel-Straumann, Helen: Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils, Stuttgart 1992, bes. S. 17f., 35f., 70.

<sup>75</sup> Ebd. S. 9-12.

<sup>76</sup> Ebd. S. 12.

<sup>77</sup> S. Kapitel 3.1, S. 45ff.

und Samuel wird רִיחַ häufig verwendet. Diese Texte stellen dar, dass Israel aus der Erfahrung lebt, dass JHWH sich der Not seines Volkes erbarmt und in Extremsituationen die Not wenden kann. JHWH schickt dafür seinen göttlichen Geist zu charismatischen Führergestalten, meist einmalig oder zumindest lediglich vorübergehend.

רִיחַ tritt auch im Zusammenhang mit ekstatischer Prophetie, hier nur episodenhaft, auf. Hierbei versetzt der Geist den betroffenen Menschen vorübergehend in Ekstase: In 1 Sam 18,10 wird die Ekstase mit dem bösen Geist Gottes in Verbindung gebracht: Hier zeigt sich eine eher negative Einstellung zur prophetischen Ekstase. Immer wieder findet ein Ringen um Authentizität und Legitimität von Geisterfahrungen statt, wie beispielsweise auch schon in Num 11.

Mit David tritt die Geisterfahrung des Volkes Israel in ein neues Stadium. רִיחַ tritt nicht mehr nur in äußerster Not auf, sondern bleibt als dauerhafte Gabe JHWHs bei dem von ihm Auserwählten. Allerdings lassen sich dessen Worte und Taten nicht auf direkte Geistwirkung zurückführen. Die Rede vom Geist scheint hier an Konkretion zu verlieren.

In den Gesetzes- und Rechtstexten des Alten Testaments spielt die רִיחַ JHWH keine Rolle. In der Schriftprophetie von Amos bis Jeremia fehlt die רִיחַ in der Bedeutung ‚Geist‘ fast völlig. Hier findet sich vielmehr eine Distanzierung gegenüber ekstatischen Phänomenen und falschen Propheten.

Bei Ezechiel zeichnet sich eine weitere Neuerung ab: , רִיחַ als Wind‘<sup>78</sup> wird zum Mittel der Entrückung durch Wind und leitet eine Offenbarungsvision ein. רִיחַ wird so zu einem Offenbarungsmedium. Bei Ezechiel findet sich auch die früheste Verwendung von רִיחַ als ‚Lebensodem‘. Prophetie und Geistgabe oder Inspiration gehören in den Texten fortan zusammen.

Durch das babylonische Exil wird die Geisterfahrung ‚Gott als Herr des Lebens, der neues Leben schafft‘ vermittelt. Im Exil erhält רִיחַ als ‚JHWH‘ eindeutiger Konturen und wird zum zentralen Organ göttlichen Heilshandelns. Die Naturphänomene Wind und Atem werden im Exil stärker mit dem Wirken des Schöpfers verbunden. Hierin zeigt sich das bleibende Angewiesensein auf die Leben spendende רִיחַ JHWH.

Nachexilisch nimmt die Häufigkeit des Gebrauchs von רִיחַ stark zu.<sup>79</sup> In nachexilischen Texten erhält רִיחַ zunehmend anthropologische Bedeutungen, wie z.B. נְשָׁמָה als Lebensodem, לֵב als Herz, unter Bewahrung des in seiner Grundbedeutung angelegten Moments der Unverfügbarkeit. Außergewöhnliche menschliche Fähigkeiten und kulturschöpferische Talente werden auf die רִיחַ JHWH zurückgeführt. רִיחַ bleibt weiter eine Macht, die den Menschen innerlich und äußerlich beherrschen kann, eine ‚göttliche Lebensmacht‘, die zum natürlichen Bestandteil des Menschen werden kann. Die רִיחַ des menschlichen Wesens ist dabei auf die schöpferische רִיחַ JHWH bleibend angewiesen.

Elemente des theo-anthropologischen Begriffs רִיחַ sind: sich öffnen, sich zuwenden und Beziehungen eingehen. Alle diese Begriffe sind schöpfungs- und bundestheologisch gesehen

---

<sup>78</sup> Schüngel-Straumann, Helen: Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils, Stuttgart 1992, S. 37-70 ; Schreiner, Josef: Wirken des Geistes Gottes in alttestamentlicher Sicht, in: ThGl 81 (1991), S. 3-15.

<sup>79</sup> Schreiner, Josef: Wirken des Geistes Gottes in alttestamentlicher Sicht, in: ThGl 81 (1991), S. 3-15.

Konsequenzen für das Miteinander der Menschen: Der ‚Geist des Herrn‘ betont damit eine gegenseitige Offenheit von Mensch und Gott, eine ‚geisterschlossene Offenheit‘.<sup>80</sup>

Aus der Naturschöpfung ist der Zusammenhang zwischen רוח als Wind und Wasser bekannt. In Jes 44,3 findet sich eine Parallelisierung von den Bildern ‚Ausgießen des fruchtbringenden Regens‘ und ‚Ausgießung des Geistes‘, Ez 36,25 spricht von der reinigenden Kraft des Wassers und der Verleihung eines neuen Geistes. Ez 36,27 zeigt zusätzlich auf, dass der neue Geist des Menschen der Geist Gottes ist, der dabei auch die Beziehungen der Menschen untereinander neu ordnet. Das Ziel der Geistgabe ist eine neue Gemeinschaft. Daneben findet aber auch die Geistverleihung an einige Auserwählte statt: Propheten und vor allem den erwarteten Messias.

Die jesajanischen Gottesknechtlieder führen Charismatikertum, königliches und prophetisches Amt zusammen. Jes 11 zeichnet das Bild des idealen Herrschers, auf dem Gottes Geist in seiner ganzen Fülle ‚ruht‘<sup>81</sup>. Diese Geistgabe ist nicht zum persönlichen Besitz bestimmt, sondern zum Aufbau eines ‚Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens‘. Jesaja wendet sich damit gegen die Machtpolitik des realen Königtums seiner Zeit.

Der vielseitige alttestamentliche Gebrauch des Wortes רוח deutet schon an, dass der Geist sich einer einzigen, feststehenden Definition entzieht. Elemente der Bewegung und der kraftvollen Wirksamkeit sind hierbei oft mit Unverfügbarkeit und Unberechenbarkeit verbunden. Der Geist ist immer auch der Fremde. An drei Stellen begegnet im Alten Testament der Begriff ‚Heiliger Geist‘ - רוח הקדש, in Jes 63, 10.11 und in Ps 51,13. Hier geht es um die Herausstellung des göttlichen Geistes im Unterschied zum menschlichen Geist als heilig, um so die unverfügbare Souveränität göttlichen Geistwirkens zu veranschaulichen. רוח scheint an vielen Stellen selbstständig zu wirken, wird aber nicht zu einer eigenständigen göttlichen Größe neben JHWH. Der Monotheismus bleibt erhalten. Der Ausdruck ‚רוח הקדש‘ entzieht sich einer eindeutigen Interpretation: ‚רוח הקדש‘ markiert die Differenz zwischen menschlichem und göttlichem Geist. Dieser Ausdruck wurde auch verwendet, um den Namen Gottes nicht aussprechen zu müssen. ‚רוח הקדש‘ ist mit der dem Griechischen entsprechenden Übersetzung ‚Heiliger Geist‘ nur ungenau wiedergegeben, genauer handelt es sich um den ‚Geist des im Heiligtum als dem Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch sich offenbarenden Gottes‘.<sup>82</sup> Der Geist steht hier in engem Zusammenhang mit der Schekhinah (*Anwesenheit Gottes*) (von der Wurzel שכן, „wohnen“, „zelten“), der besonderen Anwesenheit Gottes in seinem Volk<sup>83</sup>, er wird zum selbstständig Handelnden, der ganz von Gott her kommt. Geistbesitz ist die Gegenwart Gottes selbst. Die Lehre von der Schekhinah macht den personalen Charakter des Geistes deutlich, der Geist ist die wirkende Gegenwart Gottes, die Anwesenheit Gottes, er ist die Empathie Gottes.

---

<sup>80</sup> Blank, Josef: Art. Geist, Hl./Pneumatologie A. Bibeltheologisch, in: NHthG<sup>2</sup>, S. 155.

<sup>81</sup> Hinzuweisen wäre hier auf den bedeutenden Bildlogikwechsel: Der Geist, nicht fassbar, bewegt, stürmisch oder sogar ‚gewalttätig‘ wird hier in direkte Verbindung mit dem Verb ‚ruhen‘ gebracht.

<sup>82</sup> Blank, Josef: Art. Geist, Hl./Pneumatologie A. Bibeltheologisch, in: NHthG<sup>2</sup>, S. 176.

<sup>83</sup> Lodahl, Michael E.: Shekinah/Spirit. Divine Presence in Jewish and Christian Religion, New York 1992; Moltmann, Jürgen: Der Geist des Lebens, S. 61.

Der Geist tritt zur Rettung und Erneuerung der Menschen aus einer Transzendenz heraus, seine Heiligkeit ist auf Heil, Heilung und Heiligung hin ausgerichtet.  $\pi\nu\gamma$  ist die lebendig machende göttliche Kraft, die es ermöglicht, aus sich selbst heraus zu treten („Ek-stase“) und dennoch in Verbindung zu bleiben, sich zu öffnen und Gemeinschaft zu halten.

Nach dem Exil hält mehr und mehr der hellenistisch-dualistische Gedanke („gute und böse Geister“) Einzug in das Nachdenken über den Geist.

Die Septuaginta übersetzt  $\pi\nu\gamma$  mit  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ .  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  wird in der trinitätstheologischen und christologischen Sprache zum Terminus technicus und im Lateinischen mit „spiritus“ wiedergegeben. Hierbei ist die geistliche Erfahrung maßgeblich, dass zum Personsein das In-Beziehung-Stehen zu Gott und den Mitmenschen gehört.

### 2.2.2 $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$

Der Begriff  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  wird auch im außerbiblischen Griechisch verwendet, beispielsweise in medizinischen und naturphilosophischen Schriften als Hauch, Wind, Atem<sup>84</sup>, und zur Bezeichnung des Lebensodems (wie  $\pi\nu\gamma$ ).  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  wird zwar von  $\psi\upsilon\chi\eta$  (Seele) und  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  (Geist, Vernunft) unterschieden, kann aber dennoch die vom Leib unterschiedene Seele meinen. Der religiöse Sprachgebrauch der Poesie und der Mantik verwendet  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  als „inspiratorisch erregenden und enthusiastisch erfüllenden Hauch“.<sup>85</sup>

Im Neuen Testament spielt der ekstatische Moment eine geringere Rolle als beim Prophetentum Israels. Völlig fremd scheint dem neutestamentlichen Gedanken auch das enthusiastische Eingehen der Gottheit in einen Menschen zu sein, wie es beispielsweise der Glossolie zugrunde liegt. Das Neue Testament meidet deshalb die entsprechenden griechischen Ausdrücke. Man findet hier  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$   $\theta\epsilon\upsilon$  ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  Gottes) oder  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  (göttliches  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ). Die Stoiker nehmen die Bedeutung von  $\psi\upsilon\chi\eta$  (Seele) und  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  (Geist, Vernunft) in ihren  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -Begriff mit auf. „Spiritus sacer“ bedeutet für sie „der im Menschen anwesende Gott“, die Substanz der immanenten Gottheit oder auch die individuelle Seele.<sup>86</sup>  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  kann bei den Stoikern auch als  $\sigma\omega\mu\alpha$  bezeichnet werden, weil diese das Geistige als etwas Stoffliches auffassen:  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  verbindet in diesem Denken die vier Grundelemente. In der unauflöslichen Einheit von Stoff, Kraft, Leben, Form und Geist ist  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  das  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$   $\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$ , also die erste Ursache dafür, dass alles Seiende im Ganzen wie im Einzelnen ganz da ist.<sup>87</sup>

Im Buch der Weisheit zeigt sich der Einfluss des stoischen  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -Begriffs:  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  bezeichnet hier nicht nur das Lebensprinzip des Menschen, sondern wird auch mit der  $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$  identifiziert. Man kann sagen, dass im stoischen Denken  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  das direkte Eingreifen Gottes ins Weltgeschehen<sup>88</sup> und das allumfassende, kosmische  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  ist. Bei Philo von

<sup>84</sup> Kleinknecht, Hermann: Art.  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  im Griechischen, in: ThWNT 6, S. 333-357; Kremer, Jacob:

Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13, Stuttgart 1973, S. 72-74.

<sup>85</sup> Kleinknecht, Hermann:  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , S. 336.

<sup>86</sup> Verbeke, Gérard: Art. Geist II. Pneuma, in: HWP 3, S. 158.

<sup>87</sup> Kleinknecht, Hermann:  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , S. 353.

<sup>88</sup> Verbeke, Gérard: Pneuma, S. 160.



Alexandrien ist πνεῦμα immer Ausdruck der Tätigkeit Gottes in der Welt<sup>89</sup>. Er kennt πνεῦμα auch als Prinzip prophetischer, höchster Erkenntnis. Philo denkt den Begriff πνεῦμα als reales, aber unkörperliches Wesen. Im hellenistischen Judentum ist πνεῦμα ein dem Menschen zuteil gewordener Teil Gottes, gleichzeitig aber auch die universale ordnende göttliche Macht.

Im palästinensischen Judentum der ersten Jahrhunderte lässt sich die Entwicklung einer Theorie vom Ende des Geistes, das heißt vom Ende seines prophetischen Wirkens, das für viele schon mit dem Ende des Ersten Tempels eingetreten ist, aufzeigen. Der Geist kehrt erst in der Endzeit zurück. Das palästinensische Judentum bietet keine eigentliche Pneumatologie, aber in der Rede vom ‚Geist der Heiligkeit‘ spiegelt sich die Erfahrung oder die ausstehende Erfahrung der Nähe Gottes wider.

Ein anderer Akzent liegt im Weiterwirken des Geistes. Der Geist wird dem geschenkt, der ein sittliches, gesetzesfrommes, heiliges Leben führt. Der Geist ist nicht Grund sondern Folge eines gottgemäßen Lebens. Der Heilige Geist wird zur ethischen Kategorie und zum individuellen Charisma.<sup>90</sup>

In Qumran scheint die Rede vom Heiligen Geist nicht einheitlich zu sein. Zum einen gibt es Verbindungen zur Prophetie, zum anderen erscheint der Geist auch als göttliche Gabe und zeichnet die Gemeindemitglieder als Erwählte aus. In der Gnosis ist der Begriff πνεῦμα sehr vielgestaltig und vom Dualismus geprägt. Eine genauere Untersuchung steht hier noch aus.<sup>91</sup>

Auch im Neuen Testament werden Geisterfahrungen thematisiert, beispielsweise wenn von der Überzeugung der Jünger/Innen Jesu berichtet wird, Jesus sei der vom Geist gesalbte Messias und sie selbst seien das mit seinem Geist beschenkte Volk. Für die nachösterliche Gemeinde besteht die ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ darin, Jesus und seine geistliche Vollmacht abzulehnen. Wer diese leugne, lästere den Geist Gottes (Mk 3,28f.).

Die beiden Hauptlinien der alttestamentlichen ‚Pneumatologie‘, die Erwartung der endzeitlich-universalen Geistbegabung und die Hoffnung auf den vom Geist erfüllten Messias werden im Neuen Testament im Licht der pneumatischen Ostererfahrungen weitergeführt.

### **2.2.2.1 Paulus**

Die Mitte der paulinischen Theologie ist der auferweckte Gekreuzigte in seiner pneumatischen Existenz. Der Geist hat hier die Funktion, auf Jesus als den Herrn zu verweisen; das neue Leben ist das Leben in Christus und genauso das Leben im Geist. In der paulinischen Pneumatologie findet sich noch keine totale Identität von Vater, Sohn und Geist. Paulus stellt dar, dass der auferweckte Gekreuzigte Kraft seiner pneumatischen Existenz im Geist an den Seinen wirkt, durch Christus erfahren sie im Geist die lebendige Gegenwart Gottes. Mit seinen Worten vom lebendig machenden Geist verfolgt Paulus ein doppeltes Ziel, er erinnert die Gläubigen auf der einen Seite daran, dass es der Geist Christi ist, durch den sie zum Glauben gelangt sind und er fordert sie auf der anderen Seite zu einem Leben auf, das

<sup>89</sup> Crouzel, Henri: Art. Geist (Heiliger Geist), in: RAC9, S. 509.

<sup>90</sup> Schäfer, Peter: Art. Geist/ Hl. Geist/ Geistesgaben II. Judentum, in: TRE12, S.175f.

<sup>91</sup> Schweizer, Eduard: Art. πνεῦμα, πνευματικός. Die Entwicklung zum pneumatischen Selbst der Gnosis, in: ThWNT6, S. 387-394.

diesem Geist entspricht. Die Glaubenden erhalten den Geist, der sie zu freien Kindern des Vaters macht. Der Geistempfang hat den Glauben an Christus als Voraussetzung, der Geist selber aber ermöglicht erst die wahre Gotteserkenntnis und das authentische Christusbekenntnis. πίστις und πνεῦμα sind Gaben Gottes (Eph 2,8; 2 Kor 5,5). Paulus bezeichnet beides als ‚Geist des Glaubens‘. Der Geist ist Geschenk, er ist eschatologische Gabe, die allen, auch den Heiden und der ganzen Schöpfung zuteil wird. Geistliche Existenz heißt für Paulus, dass nicht mehr er selbst lebt, sondern Christus in ihm (Gal 2,20). Der Mensch ist in Christus und im Geist eine neue Schöpfung geworden. Für Paulus sind Geist oder Geistseele keine autonomen Größen, das ‚πνεῦμα σωματικόν‘ wird erst in der Auferstehung zuteil. Der Geist erweist sich als Geist des Lebens, der den Menschen eine neue Offenheit und Beziehungsfähigkeit verleiht. Gemeinde ist der Leib Christi und Tempel Gottes, in dem der Geist wohnt (1Kor 3,16), Kirche ist für Paulus wesentlich geistliche Gemeinschaft, wo sich die Mitglieder gegenseitig an den Gaben des Geistes Anteil geben. Die Gnadengaben sind bei Paulus gewöhnliche und außergewöhnliche Gaben des Geistes: Zungenrede und deren Deutung, Prophetie, Offenbarung des Geistes, Erkenntnisrede, Weisheitsrede, Unterscheidung der Geister, Lehre, Unterweisung, Glaubenskraft, Trost und Mahnung, Hoffnung, Liebe, Heilungsgabe, Wunderkräfte, Hilfeleistungen, Leitung, immer eingebunden in das Gemeindeleben. Für Paulus sind Geistgaben also nicht nur außergewöhnliche Erscheinungen, sondern christliche Grundhaltungen und das alltägliche Bemühen um das Christsein. Dabei können auch amtliche Funktionen Geistgaben sein und haben dem Leben der Gemeinde zu dienen, beispielsweise in der geistlichen Ordnung der Gemeinde und des Gottesdienstes.

Paulus betont auch die Wahrnehmung und Entfaltung des Geistes, er fordert die Unterscheidung der jeweiligen Geister, wobei zwei Kriterien von besonderer Bedeutung sind: das Bekenntnis zu Jesus und der Aufbau der Gemeinde, darin eingeschlossen auch der missionarische Dienst. Paulus liegt daran, dass die Glaubenden durch den Geist zum Glauben und zur Erkenntnis Gottes kommen. Für ihn ist der Geist keine anonyme Kraft, sondern die Wirkweise des erhöhten Herrn, die endzeitliche Gabe und Kraft Gottes; er ist nicht einfach ein anderer Name für Vater und Sohn, sondern erscheint als Subjekt im Prozess der Befreiung, des Lebendigwerdens, der Heiligung. Er schenkt die Charismen, ist Zeuge, Fürsprecher, Offenbarer, Inspirator der Verkündiger und Führer. Der Geist bewirkt die Gemeinschaft, die in ihm besteht. Der Geist kann durch sein Tun bestimmt werden. Im Geist erfahren die Glaubenden die Zuwendung Gottes in Jesus Christus und durch den Geist als endzeitliche Gabe Gottes verbindet der auferweckte Gekreuzigte die Menschen mit sich und untereinander.

#### **2.2.2.2 Evangelien**

In den Evangelien wird der vorösterliche Jesus als ‚der‘ Geistträger schlechthin dargestellt. Als Schlüsselszene kann hier die Taufe Jesu gesehen werden. Im Markusevangelium, das mit der Taufe Jesu beginnt, wird Jesus als der Träger des endzeitlichen Geistes präsentiert. Die



Taube erscheint als Symbol des Heiligen Geistes.<sup>92</sup> Im Markusevangelium wird so grundgelegt, dass die einzelnen, in der Kraft des eschatologischen Geistes gewirkten Taten Jesu im Taufgeschehen ihren Ursprung und ihre Begründung finden (Mk 1,10-11).

Im Matthäusevangelium wird die Darstellung der Dämonenaustreibung durch den Gottesgeist, die vorher so nicht bekannt war, außerordentlich stark betont. Zusätzlich verknüpft Matthäus Geistesgegenwart und βασιλεία (*Königsherrschaft*), wobei der Geist hier als das unterscheidende Kriterium für die Einordnung des Handelns Jesu begriffen wird.<sup>93</sup> Ein weiterer neuer Gedanke, der bei Matthäus einsetzt, ist die Zeugung Jesu ‚aus dem Heiligen Geist‘ (Mt 1,18).

Weder das Matthäusevangelium noch das Markusevangelium setzen die Rolle des Heiligen Geistes mit der Vaterrolle gleich, wie es in der Mythologie häufig der Fall ist. Der Geist ist vielmehr die Kraft Gottes, die den Messias hervorbringt und auszeichnet. In Jesus geschieht die Krönung der Reihe der wunderbaren Geburten des Alten Bundes, angefangen von Isaaak bis hin zu Johannes.<sup>94</sup>

Sowohl das Markus-Evangelium wie auch das Evangelium nach Matthäus enthalten nur wenige Aussagen über den Heiligen Geist. Erst im Lichte von Ostern wird Jesus als der Geistträger erkannt. Beide Evangelien bleiben daneben den Aussagen des Alten Testaments treu. Sie betrachten πνεῦμα als göttliche Kraft im Gottesknecht und als verheißenen Beistand und Gabe der Endzeit. Neu ist die hier auftretende Überzeugung vom Anbruch dieser Zeit im Auftreten Jesu.

Im Lukas-Evangelium ist Jesus seit der Taufe vom Geist in bleibender Verbundenheit erfüllt. Auch hier wird die geistliche Existenz Jesu auf dessen Gezeugtsein aus der Kraft Gottes zurückgeführt. Die eschatologische Gabe des Geistes ist für den Autor des Lukasevangeliums die Gabe Gottes, die nicht einfach sicherer Besitz ist, sondern die erbeten werden muss. Die Zeit des Heiligen Geistes ist die Zeit der sich erfüllenden Gottesherrschaft. Jesus als Geistträger wird als der Erhöhte zum Geistspender und begegnet auf diese Weise seinen Jüngern. Die Erfüllung der Geistgabe wird im Pfingstgeschehen beschrieben. Schon eine vorlukanische Erzählung, die als Quelle des Evangeliums nach Lukas betrachtet wird, berichtete wahrscheinlich von einer überwältigenden Glaubenserfahrung der Jünger, die mit dem Heiligen Geist in Verbindung gebracht wurde. Der Heilige Geist gab ihnen die Kraft, das Evangelium allen Völkern zu verkündigen (Apg 2,4).

---

<sup>92</sup> Die Taube könnte hier als Bestätigung des philologischen Befunds verstanden werden, dass der göttliche Geist weiblich/mütterlich vorgestellt wurde. Dies kann aber auch ein Übersetzungsfehler sein. Dargestellt in Schroer, Silvia: Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Tradition, in: FZPhTh33 (1996). In Zeugnissen der syrischen und armenischen Frühkirche erscheint der Heilige Geist bei der Taufe als Mutter, später wurde syrisch das Taufwasser als Mutterschoß bezeichnet. In altorientalischen Religionen fungiert die Taube als Sympathievogel weiblicher Gottheiten und signalisierte die Anwesenheit der Göttin oder fungierte als deren Liebesbotin. Dieses Konzept konnte auf die personifizierte Weisheit übertragen werden. Möglicherweise handelt es sich bei der Verbindung von Ruah/Pneuma und Sophia um eine weisheitstheologische Konzeption. Ruhen des Geistes und ‚Erkenntnis und Offenbarung‘ gehören hier zusammen.

<sup>93</sup> Kirchschräger, Walter: Das Geistwirken in der Sicht des Neuen Testaments. Dargestellt an seinen Hauptzeugen, in: ThBer 16, S. 15-52.

<sup>94</sup> Chevallier, Max-Alain: Biblische Pneumatologie, in: Eicher, Peter (Hrsg.): Neue Summe Theologie 1. Freiburg 1988, S. 347.

Möglicherweise hat erst der Autor des Lukasevangeliums die Glossolalie am Pfingsttag zu einem Sprach- und Hörwunder ausgeformt. Das Pfingstfest bezieht sich zeitlich auf das jüdische Wochenfest ‚Schawuot‘, löst dieses im Christentum ab, wobei es im Judentum bis heute erhalten ist. An ‚Schawuot‘ sprach JHWH selbst sein Volk durch Mose mit seiner Sprache an und wurde von allen verstanden (Lev 23,15ff.). Dies kann als Parallele zur Pfingsterzählung verstanden werden.

Es ist auch möglich, eine Parallele zwischen der Sprachverwirrung von Babel und dem Sprach- und Hörwunder an Pfingsten zu ziehen: Einmal zerbrach die menschliche Kommunikation, an Pfingsten wurde das Verstehen wieder möglich. Der Autor der Apostelgeschichte unterstreicht die Erfüllung alttestamentlicher Geistverheißungen durch die Propheten. Das Pfingstgeschehen war grundlegend, als Initialzündung einmalig, aber nicht exklusiv, es setzt sich an weiteren ‚Pfingsten‘ fort.<sup>95</sup>

Für den Autor des Lukasevangeliums liegt das Hauptinteresse nicht in einer Tauftheologie, sondern vielmehr in dem Zusammenhang von Heiligem Geist und prophetischer Verkündigung. Sein Interesse an der konkreten Manifestation des Geistes erwächst aus dem Bemühen um ein glaubwürdiges und zuverlässiges Zeugnis. Schon in der Taufszenen erscheint hier der Heilige Geist als ‚sichtbare Gestalt‘. Zentral ist für den Autor das Erfülltwerden mit dem Heiligen Geist, nach Pfingsten verbunden mit der Taufe. Die Taufe kann dem Geistempfang vorausgehen oder umgekehrt, beides kann zusammen oder in zeitlichem Abstand erfolgen. Geistempfang und Taufe – beide sind auf Eingliederung hin ausgerichtet. Auch Petrus stellt seinen Zuhörern die Gabe des Geistes in Aussicht, nicht als Verkündiger, sondern als Folge der Umkehr und Taufe.<sup>96</sup> Bei ihm findet sich die Bezeichnung des Pfingstgeschehens als ‚Geisttaufe‘. Der Autor des Lukasevangeliums hat ein besonderes Interesse daran, die Geistverleihung an die junge Kirche und ihre erwählten Zeugen zu binden. Der Handauflegung geht das Gebet voraus. Der Heilige Geist ist bei der Leitung der Kirche und besonders bei ihrem missionarischen Wirken die bestimmende Kraft.

Das Lukasevangelium nennt Vater, Sohn und Geist nebeneinander als handelnde Subjekte, ohne damit aber eine innertrinitarische Beziehung aufstellen zu wollen. Für ihn kommt der Geist von Gott selbst, er scheint aber eine Eigenständigkeit zu besitzen.

Neben Paulus gehört der Autor des Johannesevangeliums zu den großen ‚Pneumatologen‘ im Neuen Testament. Für ihn ist Jesus auch vor Ostern ‚der‘ Träger des Geistes, der seit seiner Taufe in ihm bleibt. In der johanneischen Theologie steht das Wort ‚Zeugnisgeben‘ häufig in Zusammenhang mit dem Geist. Besonders typisch ist hier die Parallelisierung von Geist und Leben. Für den Autor dieses Evangeliums wird Jesus am Kreuz zum Geisttäufer: „...er gab den Geist hin“ bedeutet dann nicht „Sterben“, was im klassischen Griechisch so nicht verwendet würde, sondern die Geistgabe an die Seinen.<sup>97</sup> Dies lässt sich vor allem in den johanneischen Abschiedsreden nachweisen: Auf den Fortgang Jesu und die daraus

---

<sup>95</sup> Kremer, Jacob: Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg2,1-13. Stuttgart 1973, S. 158.

<sup>96</sup> Ebd. S. 179.

<sup>97</sup> Porsch, Felix: Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums. Stuttgart 1978, S. 102.

resultierende Verlassenheit der Jünger/Innen folgt die Zusage des Geistes, des Parakleten, des Geistes der Wahrheit, des Heiligen Geistes, der Helfer und Fürsprecher vor Gott sein wird. Für den Autor des Johannesevangeliums ist neben Jesus der Geist der „andere Paraklet“, der vom Vater gegeben wird, wenn der Sohn selbst weggeht (Joh 16,7). Allerdings agiert der Geist im Johannesevangelium nicht als Fürsprecher, nur eingeschränkt als Tröster, sondern eher als ‚Herbeigerufener‘ und als Anwalt. Als Nachfolger Jesu hat der Geist hier die Funktion des Stellvertreters, der an Jesus erinnert, für ihn Zeugnis ablegt und damit die Kontinuität des göttlichen Heilswirkens sichert.

Die Funktionen des ‚Geistes der Wahrheit‘ sieht das Johannesevangelium im Lehren, Erinnern und Vertiefen der Worte Jesu, im Zeugnisgeben, Einführen in die ganze Wahrheit und Verherrlichen des Sohnes, Bezeugen des Sohnes als den Offenbarer des Vaters.

In der Apostelgeschichte begegnet der Begriff πνεῦμα 68mal, 37mal allein in den ersten zwölf Kapiteln.<sup>98</sup>

### **2.2.2.3 Offenbarung**

Die Offenbarung des Johannes steht ganz im Zeichen des Geistes der Prophetie als Zeugnis für Jesus. Die Wirksamkeit des Geistes wird zunächst im Inneren des Menschen erfahren, diese Erfahrungsgewissheit dringt nach außen und will im Lebenszeugnis bestätigt sein. Der Empfang des neuen Lebens aus dem Geist heraus realisiert sich im alltäglichen Leben und ist dabei nicht an spektakuläre Geisterfahrungen gebunden. Nach Verständnis des Autors der Offenbarung geschieht das wahre Gebet im Geist und in der Wahrheit. Die geistliche Existenz ist dabei ein Geschenk Gottes, im Geist hat der Mensch Zugang zu Gott. Der Geist wirkt an allen Gemeindemitgliedern, nicht nur an Auserwählten. In der Offenbarung ist der Geist sowohl Gabe des Vaters als auch des Sohnes und er erscheint als derjenige, der Vater und Sohn in ihrer Handlungs- und Lebensgemeinschaft ‚zusammen bindet‘, als der Geist des Vaters und des Sohnes. In der Offenbarung ist der Geist als Stellvertreter Christi Zeuge für die Wahrheit der Worte des Lebens und darin Beistand für die Glaubenden angesichts des Unglaubens in der Welt. Der Glaubende erfährt sich als wiedergeboren aus dem Geist Gottes – des Vaters und des Sohnes –, ermächtigt zu einem Leben, das diesem Gott der Liebe und des Lebens entspricht. Es macht das Wesen des Geistes aus, sich auf die anderen hin zu öffnen, Kommunikation zu ermöglichen und zur Einheit zusammen zu führen.

---

<sup>98</sup> S. Kapitel 7.2.10., S. 189ff.

## 2.3 Patristische Ansätze

### 2.3.1 Abgrenzung gegen äußere Einflüsse in den ersten Jahrhunderten

In den frühen christlichen Gemeinden scheint das Nachdenken über den Geist Gottes noch nicht sehr ausgeprägt gewesen zu sein. In den meisten Fällen wurde er eher beiläufig ‚mitgenannt‘.<sup>99</sup> Erst als es im 3. Jahrhundert notwendig wurde, sich gegen den Patripassianismus<sup>100</sup> und im 4. Jahrhundert gegen den Sabellianismus<sup>101</sup> abzugrenzen, scheint sich das Nachdenken über den Geist zu verstärken. Einen Höhepunkt erreichte es im 4. Jahrhundert zusätzlich in der Auseinandersetzung mit den Arianern<sup>102</sup>. Im Gefolge des Arianismus erschienen die Makedonianer<sup>103</sup>, auch Pneumatomachen genannt, die die Göttlichkeit des Geistes vehement bestritten. Von einer Pneumatologie im eigentlichen Sinne kann man zu dieser Zeit noch nicht sprechen.

Die Pneumatomachen bestanden darauf, dass es sich bei dem Geist lediglich um ein Geschöpf Gottes, also eine geschaffene Kraft handelt, dessen Wirken in der Bibel an keiner Stelle als personales Wirken Gottes geschildert wurde. Unter den Pneumatomachen gab es weitere Unterscheidungen: So wurde eine Richtung vertreten, der Heilige Geist sei ein Mittelwesen, eine göttliche ‚*dynamis*‘ zwischen Vater und Schöpfung.<sup>104</sup> Auf dem Konzil von Nikaia<sup>105</sup> wurde unter Verwendung philosophischer Begriffe das nicaenische Glaubensbekenntnis formuliert, in dem schließlich die Gottheit und Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater<sup>106</sup> festgeschrieben wurde. Das Konzil von Konstantinopel (381) verwendete den Begriff *homoousios* für den Geist nicht. Allerdings wurden dem Geist hier göttliche Attribute als ‚Lebendigmacher‘ zugesprochen. Weiter wurde auf diesem Konzil sein ‚Ausgang vom göttlichen Vater‘ festgeschrieben. Er sollte von jetzt an zusammen mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht werden. Die theologische Formel für die göttliche Trinität, in

---

<sup>99</sup> Vorgrimler, Herbert: Neues Theologisches Wörterbuch. Freiburg/Breisgau 2000, S. 275.

<sup>100</sup> Die biblischen Zeugnisse über Vater, Sohn und Geist werden im Patripassianismus dem streng monotheistischen Monarchianismus untergeordnet: Die Drei sind nur sukzessive Erscheinungsweisen des Einen; Vater und Sohn sind ein und derselbe, der Vater selbst ist geboren, hat gelitten und ist am Kreuz gestorben. Der Vater hat im modus des Sohnes am Kreuz gelitten (Modalismus des Patripassianismus). Der Begriff Patripassianismus wurde von Tertullian († um 220) geprägt.

<sup>101</sup> Der Name Sabellianismus geht auf Sabellius, einen Vertreter des Patripassianismus zurück. Er veränderte die Lehre des Noetus († 170) folgendermaßen: Der eine Gott hat sich im Alten Testament als Vater, in der Inkarnation als Sohn und in der apostolischen Gemeinde als Heiliger Geist offenbart.

<sup>102</sup> Zurückzuführen auf Arius von Alexandrien: Arius hat sich vehement gegen die Teilung der göttlichen Natur in zwei ewige notwendige Wesen gewehrt. Seiner Meinung nach würde auf diese Weise Gott als materiell Seiendes aufgefasst. Der göttliche Sohn ist für Arius als Hypostase aufzufassen, die außerhalb unserer Zeit allein aus dem Willen des Vaters erschaffen wurde. Der Sohn ist das erste und größte Geschöpf und der Vater hat ihm alle nur mögliche Herrlichkeit verliehen. Deshalb kann der Sohn wohl ehrenhalber Gott genannt werden, ist es in Wahrheit aber nicht.

<sup>103</sup> Zurückzuführen auf den Bischof Makedonius von Konstantinopel († 2. Hälfte 4. Jh.)

<sup>104</sup> Vorgrimler, Herbert: Neues Theologisches Wörterbuch. Freiburg/Breisgau 2000, S. 401.

<sup>105</sup> 1. Ökumenisches Konzil (325): anwesend waren 300 östliche und 5 westliche Bischöfe

<sup>106</sup> *homoousios* (wesensgleich, consubstantialis): Vater und Sohn (Logos) sind in der göttlichen Trinität gleichen/eines Wesens mit dem Vater. Im 5. Jahrhundert setzte sich die folgende Glaubensaussage durch: Jesus Christus ist wesenseins mit dem Vater und mit und kraft der beiden Naturen in ihm. Das göttliche Wesen ist dabei in der griechischen Theologie als absolut einfach, nicht teilbar, sondern nur ungeteilt mitteilbar an die drei Hypostasen, in denen der eine Gott existiert, zu denken.

der eine Gott als ein einziges Wesen in drei Hypostasen existiert, fand hier ihren Ursprung. Die theologische Rede von dem einen göttlichen Wesen in drei Hypostasen<sup>107</sup>, unter denen der Geist eine ist, setzte sich in der Zeit nach dem konstantinopolitanischen Konzil mehr und mehr durch. Näher zu bestimmen war in diesem Zusammenhang der Unterschied zwischen dem ‚Hervorgehen des Geistes‘ und dem ‚Gezeugtsein des Logos‘.

Augustinus bezeichnet den Heiligen Geist als *Band der Liebe* zwischen Vater und Sohn.<sup>108</sup> Ihm ist auch die Lehre von der ‚Einwohnung Gottes im Menschen‘ zuzuschreiben. Hier darf Gott nicht tritheistisch missverstanden werden, indem von drei göttlichen Subjekten und einer Personengemeinschaft in Gott gesprochen wird. Augustinus hält fest an der Einheit und Einzigkeit Gottes. Dabei beruht aber die Einwohnung Gottes gerade auf der Selbstmitteilung des einen Gottes in seinem Logos und in seinem Geist. Hier findet sich auch eine Verbindung zur rabbinischen Lehre, die sich nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n.Chr. entwickelte: Schekhinah als Gegenwart Gottes bei seinem Volk und bei den einzelnen Menschen, z.B. als Geist der Prophetie. Die neutestamentlichen Aussagen über das Herabkommen des Geistes scheinen mit solchen Gedanken eng verwandt.

### 2.3.2 ‚filioque‘-Frage

Einen weiteren Höhepunkt und eine starke Kontroverse hat die Diskussion um den Geist in der ‚filioque‘-Frage erreicht. Durch die Einfügung des ‚filioque‘ in das Glaubensbekenntnis<sup>109</sup> kam es, nicht allein aus diesem Grund, zu einer bis heute andauernden Spaltung zwischen der West- und der Ostkirche. Der Zusatz ‚filioque‘ im Glaubensbekenntnis besagt, dass der Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht. Für die orthodoxen Kirchen des Ostens ist die Hinzufügung des ‚filioque‘ ein Frevel, weil schon 451 auf dem Konzil von Chalkedon<sup>110</sup> jede Veränderung des Glaubensbekenntnisses verboten worden war. Der Streit zwischen Ost- und Westkirche konnte auch auf den folgenden Konzilien in Lyon (1274) und Florenz (1439) nicht beigelegt werden. Dabei stand von Seiten der westlichen Kirchen vor allem die Forderung an den Osten im Raum, die Legitimität des ‚filioque‘ anzuerkennen und seiner Richtigkeit zuzustimmen. Dazu aber war der Osten nach wie vor nicht bereit und ist es nicht

---

<sup>107</sup> Hypostasen/darunter stehen: konkrete Verwirklichung eines geisteigenen Wesens, das hier als das „Höhere“ angesehen wird. Die Übersetzung des Begriffes Hypostasen führte immer wieder zu Missverständnissen: Im 3. Jahrhundert sprach Tertullian in diesem Zusammenhang von drei Personen in einer „Substanz“ (lat. substantia für Hypostase); Origenes († 253) nannte lediglich Vater und Sohn Hypostasen. Im 4. Jahrhundert gab es immer wieder Streitigkeiten darüber, ob Gott eine Hypostase oder drei (Vater, Sohn, Heiliger Geist) sei. Auf Wirken der Kappadokier (Basileios von Kaisareia († 379), Gregor von Nyssa († nach 394), Gregor von Nazianz († 390)) legte man schließlich 553 auf dem II. konstantinopolitanischen Konzil fest: „ein Wesen und drei Hypostasen“. Wesen oder „ousia“ meint hier das gemeinsame Göttliche, Gott, das Wesen. Hypostasen sind dann die Verwirklichungsformen dieses einen Wesens, allerdings nicht als Bündelung vieler Eigentümlichkeiten, sondern als drei nur in einer einzigen Eigentümlichkeit jeweils voneinander unterschiedene: Der Vater ist der Ungeborene, der Sohn ist der Gezeugte, der Geist ist der Hervorgegangene.

<sup>108</sup> Augustinus, Aurelius; Kreuzer, Johann (2001): De trinitate. (Bücher VIII - XI, XIV - XV, Anhang Buch V) ; lateinisch - deutsch. Hamburg: Meiner; hier Buch V 11,12 (CCL XVI, 1, S. 219).

<sup>109</sup> Nicaeno-constantinopolitanisches Credo (Konstantinopel 381); seit 809 päpstlich gebilligt, allerdings ohne Erlaubnis der Einfügung in das Glaubensbekenntnis. Die Einfügung wurde schließlich 1014 auf Drängen Kaiser Heinrich II. vom Papst gestattet.

<sup>110</sup> 4. Ökumenisches Konzil

bis heute. Dabei waren die Ansichten von Ost und West eigentlich gar nicht so weit voneinander entfernt. Die orthodoxen Kirchen akzeptierten sehr wohl die „heilsökonomische“ Sendung des Geistes durch den Sohn (Joh 16,7), konnten aber einem innertrinitarischen Hervorgang aus dem Vater und dem Sohn nicht zustimmen. Die Ursache ihrer Verneinung liegt bis heute darin begründet, dass durch einen innertrinitarischen Hervorgang aus Vater und Sohn der Vater ihrem Verständnis nach nicht mehr der alleinige und einzige Ursprung wäre. Das aber ist für sie unmöglich.

Der Westen führt dagegen an, dass wegen der Wesenseinheit von Vater und Sohn hier gar kein Problem bestünde. Wegen dieser Wesenseinheit bilden beide ein einziges Prinzip des Hervorgangs, wodurch der Zusatz des ‚filioque‘ für sie hier völlig unproblematisch ist.

Die orthodoxe Theologie der Ostkirche setzte sich in besonderem Maße mit dem Geist auseinander. Hier können zwei Phasen unterschieden werden. Bis zum 14. Jahrhundert lag eine starke Betonung auf dem Wirken des Geistes in der Gnade<sup>111</sup>, was als Vergöttlichung des Menschen, als von Gottes Gnade gewolltes und ‚pädagogisch‘ prozesshaft verwirklichtes Ziel des Menschen<sup>112</sup> thematisiert wurde. Erst in einer zweiten Phase entstand dann eine spezifisch ostkirchliche pneumatologische Ekklesiologie, die besonders die Epiklese<sup>113</sup> in dem kirchenkonstituierenden Sakrament der Eucharistie betonte. Moderne ostkirchliche Theologen gehen hier noch einen Schritt weiter, indem sie die gesamte Theologie pneumatologisch geprägt sehen möchten. Gerade sie waren es, die beim II. Vatikanum auf das pneumatologische Defizit in der lateinischen Kirche hinwiesen. Das II. Vatikanum wies dann, vielleicht gerade deshalb oder weil – wie schon angedeutet – viele Verantwortliche selbst eine ‚Geistvergessenheit‘ wahrnahmen, in besonderem Maße auf den Geist hin und betonte in diesem Zusammenhang vor allem seine Gegenwart in den konfessionell getrennten Kirchen<sup>114</sup> und seine Gaben und Wirkungen in der Heiligung und Vermittlung des Glaubenssinns.<sup>115</sup> Der Glauben wird in diesem Denkansatz vom Geist unmittelbar in den Menschen erzeugt, der damit dem Glaubenden die Möglichkeit schenkt, seine Einsichten in die göttliche Offenbarung zu vertiefen und sein Leben dahingehend auszurichten.

Im Folgenden werden die Texte aus den Konzilspapieren untersucht, die sich konkret auf den ‚Geist‘ beziehen.

---

<sup>111</sup> Theologisch ist die Gnade die sich aktiv, frei und absolut ungeschuldet dem Menschen zuwendende Zuneigung Gottes sowie deren Wirkung, in der Gott sich dem Menschen selbst mitteilt.

<sup>112</sup> Vorgrimler, Herbert: Neues Theologisches Wörterbuch. Freiburg/Breisgau 2000, S. 240.

<sup>113</sup> Gebet im eucharistischen Hochgebet als Bitte an den Heiligen Geist, die Gaben zu heiligen, damit sie den Empfangenden zum Heil werden; Wandlungsepiklese, Kommunion-Epiklese

<sup>114</sup> S. hier Kapitel 2.4 ‚Der Heilige Geist in den Konzilstexten des II. Vatikanischen Konzils‘, S. 39ff.

<sup>115</sup> Erkenntnis, die aus dem Glauben kommt und sich auf Wesensinhalte des Glaubens bezieht; das individuelle, vom Glauben und daher von dem jedem Menschen innewohnenden Heiligen Geist »erleuchtete« Bewusstsein.



## 2.4 Der ‚Heilige Geist‘ in den Konzilstexten<sup>116</sup> des II. Vatikanischen Konzils

Im Folgenden werden die einzelnen Abschnitte der verschiedenen Konzilstexte markiert und inhaltlich in ihrem Bezug zum Geist wiedergegeben. Dadurch soll sich das Bild des Geistes, wie es sich den Konzilsteilnehmern darlegte, herauskristallisieren.

### 2.4.1 Lumen Gentium

Es kann vorausgeschickt werden, dass der Begriff ‚Geist‘ eine zentrale Stellung in der dogmatischen Konstitution über die Kirche ‚Lumen Gentium‘ einnimmt. Im ersten Kapitel ‚Das Mysterium der Kirche‘ wird unter Punkt 2 die *Offenbarung der Kirche durch die Ausgießung des Heiligen Geistes* betont.

Der Heilige Geist heiligt die Kirche und ermöglicht den Gläubigen den *Zugang zum Vater*. Er macht die Menschen wieder *lebendig*, wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel, in ihnen betet er und bezeugt die Annahme an Sohnesstatt. Der Geist *führt die Kirche in die Wahrheit ein*, er *eint und lenkt die Kirche durch die charismatischen Gaben*, er lässt die Kirche sich *verjüngen und erneuert* sie (Punkt 4).

Der Geist wird vom Sohn auf die Jünger *ausgegossen* (vgl. Apg 2,33) (Punkt 5).

Der Geist wurde vom Sohn *mitgeteilt*. Die Gläubigen werden im Geist getauft. Der Geist teilt seine Gaben zum Nutzen der Kirche aus, er eint die einzelnen Glieder des Leibes und bringt die Liebe untereinander hervor. Jesus gab den Menschen von seinem Geist. Derselbe Geist wohnt im Haupt und in den Gliedern, alle gemeinsam bilden den Leib (Punkt 7).

Der Geist (Christi) *belebt* das Gefüge der Kirche zum Wachstum seines Leibes (Punkt 8).

Das Volk Gottes ist im Geist zur Einheit zusammengewachsen. Die Gläubigen werden *wiedergeboren im Heiligen Geist*, der in den Herzen der Kinder Gottes wie in einem Tempel wohnt. Gott selbst hat sein Volk mit seinem Geist erfüllt und durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes hört die Kirche nicht auf, *sich selbst zu erneuern* bis zur eschatologischen Vollendung (Punkt 9).

In der Taufe macht die Gnade des Heiligen Geistes die Gläubigen zu Kindern Gottes und bei der Firmung werden die Gläubigen mit der besonderen Kraft des Heiligen Geistes ‚ausgestattet‘ (Punkt 11).

Der Geist der *Wahrheit* weckt und nährt den Glaubenssinn, er hilft dem Gläubigen tiefer in den Glauben einzudringen und ihn anzuwenden, er heiligt das Gottesvolk durch die Sakramente und Dienstleistungen. Der Geist führt das Gottesvolk, bereichert es mit seinen Gaben und macht das Gottesvolk bereit für die *Erneuerung und den Aufbau* der Kirche (Punkt 12).

Gott sandte den Geist seines Sohnes zur Einheit der Menschen. Der Heilige Geist vereint alle Gläubigen, in der Einheit des Heiligen Geistes sollen alle Gläubigen in der Katholischen Kirche zusammengefasst werden (Punkt 13).

Der Geist treibt die Katechumenen zur Aufnahme in die Kirche an (Punkt 14).

---

<sup>116</sup> Zugrunde gelegt wurde hier: Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert: Kleines Konzilskompandium, Freiburg 1966.

Der Geist hält bei allen Getauften eine wahre Verbindung und ist auch bei denen, die sich nicht zur Katholischen Kirche bekennen, wirksam. Er erweckt in allen Jüngern den Gedanken und Willen zur Einheit (Punkt 15).

Der Heilige Geist treibt die Kirche an, am Ratschluss Gottes mitzuwirken (Punkt 17).

Der Geist bekräftigt am Pfingsttag die Apostel, er macht, dass die Hörenden der Frohen Botschaft diese annehmen und *sammelt die universale Kirche* (Punkt 19).

In den Punkten 4 bis 19 geht es um den Aufbau der Kirche. Hier werden dem Geist verschiedene ‚Aufgaben‘ zugeschrieben. Er ist es, der ausgegossen und mitgeteilt durch den Sohn, die Verbindung zum Vater darstellt. Er wird als derjenige bezeichnet, der lebendig macht und Zeugnis ablegt. Zur tieferen Glaubensanwendung führt der Geist die Menschen in die Wahrheit ein und treibt sie zum Glauben an. Seine ‚Hauptaufgabe‘ aber wird in Aufbau, Einigung, Lenkung, Führung, Belebung und Erneuerung der Kirche gesehen. Dabei sind die charismatischen Gaben zum Nutzen der Kirche zentrale Elemente. Der Geist wirkt neben der Sammlung auch den Willen zur Einheit. In der Kirche bewirkt er durch die Sakramente die Heiligung der Menschen, die durch die Taufe Kinder Gottes geworden sind und in der Firmung noch einmal mit einer besonderen Kraft des Geistes ‚versehen‘ werden.

Der Heilige Geist hat die *Apostel und damit ihre Nachfolger in die Herde (der Kirche) gesetzt*, um diese zu weiden (Punkt 20). Christus hat die Apostel mit dem Heiligen Geist beschenkt, damit sie ihre Aufgaben erfüllen können. Die Apostel übertrugen ihre geistlichen Gaben auf ihre Helfer (Punkt 21). Der Heilige Geist *stärkt die organische Struktur und Eintracht der Kirche* (Punkt 22). Christus verhiess den Aposteln den Heiligen Geist zur Erfüllung ihrer *Sendung*. Durch die Kraft des Heiligen Geistes sollten sie ihm *Zeugen* sein (Punkt 24). Die Botschaft zum Glauben soll im Licht des Heiligen Geistes erklärt werden. Die Definitionen des Papstes werden unter dem *Beistand des Heiligen Geistes* hervorgebracht und sind deshalb unfehlbar. Der Beistand des Heiligen Geistes wird dem Papst im heiligen Petrus verheißen. Der Heilige Geist bewahrt die Kirche in der Einheit des Glaubens (Punkt 25). Der Heilige Geist bewahrt die *Leitung der Kirche durch die Bischöfe* (Punkt 27).

Punkt 20 bis 27 beleuchten den Zusammenhang zwischen dem Wirken des Geistes und kirchlichen Ämtern und Strukturen. Einsetzung und Befähigung der Apostel, z.B. zur Ausübung ihrer Aufgaben bzw. zur Sendung, sowie Stärkung der Struktur und Eintracht in der Kirche sind hier zentrale Aspekte des Wirkens des Geistes. Die Unfehlbarkeit des Papstes hinsichtlich seiner ‚Definitionen‘ und die Leitung der Kirche durch die Bischöfe wird mit dem Beistand des Geistes legitimiert.

Christus macht die Laien *durch seinen Geist lebendig und treibt sie so an zu guten Werken*. Auch die Laien sind mit dem Heiligen Geist gesalbt und dadurch berufen und gerüstet, Früchte hervorzubringen (Punkt 34). Der Heilige Geist hilft der Welt, in Gerechtigkeit, Liebe und Frieden ihr Ziel zu erreichen (Punkt 37). Christus hat die Kirche mit der Gabe des Heiligen Geistes zur Ehre Gottes reich beschenkt. Der Heilige Geist bringt die Gnadenfrüchte hervor und treibt viele Christen an, besondere Stände innerhalb der Kirche zu übernehmen (Punkt 39). Christus hat den Heiligen Geist gesandt, damit er die Menschen dazu bewege, Gott und die Nächsten zu lieben und die Früchte des Geistes hervorzubringen (Punkt 40). Der



Ordensstand zeigt die unbegrenzte Macht des Heiligen Geistes in der Kirche auf (Punkt 44). Christus hat seinen Jüngern seinen lebendig machenden Geist mitgeteilt. Durch den Heiligen Geist hat Christus die Kirche zum Heilssakrament gemacht. Die Wiederherstellung wurde in Christus begonnen, wird im Heiligen Geist fortgeführt und geht weiter in der Kirche. Als Kinder Gottes sind wir mit dem Heiligen Geist gezeichnet und er ist der Anteil unserer Erbschaft (Punkt 48).

In Bezug auf die Menschen innerhalb der Kirche ist die zentrale Aufgabe des Geistes darin zu sehen, dass er die Menschen zu guten Werken, verschiedenen Diensten und zur Liebe bewegt. Es wird hier noch einmal das ‚lebendig machen‘ betont, aber auch der Aspekt der Kirche als Heilssakrament. Interessant zeigt sich die Parallelstellung von Christus als Anfang, Geist und Kirche als Fortführung.

### **2.4.2            Gaudium et spes**

In der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ‚Gaudium et spes‘ findet sich im ersten Kapitel ‚Die Würde der menschlichen Person‘ unter Punkt 15 (Die Würde der Vernunft, die Wahrheit und die Weisheit) eine Erwähnung des Geistes: Die Geistesanlagen befähigen den Menschen zur empirischen Wissenschaft, zur Technik und zur geistigen und künstlerischen Bildung. Die Gabe des Heiligen Geistes bringt den Menschen im Glauben zu Erkenntnis und innerem Einverständnis des Geheimnisses des göttlichen Ratschlusses.

Hier ist der Geist ‚Befähiger‘ für den Menschen zu verschiedenen ‚Künsten‘ und Erkenntnis- und Einverständnisbringer für den göttlichen Ratschluss.

### **2.4.3            Unitatis redintegratio**

Das Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ weist an zwei Stellen auf den Geist hin: Christus hat den Jüngern seinen Geist als *Beistand* verheißen. Der Heilige Geist ist Herr und *Lebensspender* und bleibt in Ewigkeit bei ihnen. Nach seiner Erhöhung am Kreuz hat Christus den Geist ausgegossen. Durch den Heiligen Geist *beruft und versammelt* Christus die Kirche zur Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Der Heilige Geist wohnt in den Gläubigen, er *leitet und regiert die Kirche*, er *schafft die Gemeinschaft* der Gläubigen und verbindet sie in Christus. Der Heilige Geist ist das *Prinzip der Einheit* der Kirche. Er wirkt die Verschiedenheit der Gaben und Dienste und *bereichert die Kirche mit seinen Gaben*. Die Kirche soll unter der Leitung des Heiligen Geistes wachsen. Vorbild und Urbild der ‚einen‘ Kirche ist dafür die Trinität (2). Der Heilige Geist *bewegt zur Einheit* und wirkt auch in den Herzen der getrennten Brüder und Schwestern (4).

Der Geist erhält hier die Zuschreibung als Beistand und Lebensspender. In Rückbezug auf ‚Lumen Gentium‘ wird hier noch einmal auf seine Leitung und Regierung der Kirche und die Schaffung der Gemeinschaft und Einheit rekurriert. Ebenfalls werden noch einmal die Gaben des Geistes betont.

#### **2.4.4 Apostolicam actuositatem**

Im Dekret über das Apostolat der Laien „Apostolicam actuositatem“ wird der Geist an zwei Stellen erwähnt: Der Heilige Geist schenkt den Laien heute das *Bewusstsein der ihnen eigentümlichen Verantwortung und ruft sie zum Dienst* an Christus und seiner Kirche auf (1) und in der Firmung werden alle Gläubigen mit der Kraft des Heiligen Geistes gestärkt. Der Heilige Geist gießt in den Herzen aller Glieder der Kirche Glaube, Liebe und Hoffnung aus. Er wirkt durch den Dienst des Amtes und durch die Sakramente die Heiligung des Volkes Gottes und schenkt dabei seine Gaben zum Aufbau des ganzen Leibes (der Kirche) (3).

Der Geist schafft das Bewusstsein und ruft zum Dienst auf. Wie in ‚Lumen Gentium‘ wird auch hier noch einmal die Kraft des Geistes durch die Firmung und die Bedeutung der Sakramente und Gaben betont.

#### **2.4.5 Dei Verbum**

Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung ‚Dei Verbum‘ bezieht sich an insgesamt fünf Stellen auf den Heiligen Geist. Der *Glaube* kann nur durch den inneren *Beistand* des Heiligen Geistes vollzogen werden. Dabei bewegt der Heilige Geist das Herz, wendet es Gott zu und öffnet die Augen des Verstandes. Er macht es den Gläubigen leicht, zu glauben und vervollkommnet den Glauben, um das Verständnis der Offenbarung zu vertiefen (5). Der Heilige Geist gab den Aposteln Eingebungen und inspirierte die ‚Autoren‘ der Heiligen Schrift (7). Der Heilige Geist gibt dem Evangelium in der Kirche und in der Welt eine lebendige Stimme und führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein. Er lässt das Wort Christi unter den Gläubigen wohnen (8). Christus hat sein Werk durch die Sendung des Heiligen Geistes vollendet. Das Geheimnis wurde im Heiligen Geist geoffenbart, um das Evangelium zu verkünden, den Glauben zu wecken und die Kirche zu sammeln (17). Der Heilige Geist inspirierte die ‚Autoren‘ der Heiligen Schrift. Jesus hat den Aposteln den Heiligen Geist als Beistand gesandt, der sie in die Fülle der Wahrheit einführen sollte (20).

In ‚Dei Verbum‘ wird auf den Zusammenhang von Beistand und Glaube verwiesen. Erst der Beistand des Geistes macht Glauben möglich. Ebenso wird die Inspiration der Apostel und der Evangelien und die Einführung in die Wahrheit – in jedem Fall durch den Geist – thematisiert. Die Offenbarung geschieht als Vollendung des Werkes Christi im Geist.

#### **2.4.6 Ad gentes**

Im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche ‚Ad gentes‘ findet sich der Geist an drei Punkten: Christus hat vom Vater her den Heiligen Geist gesandt, der sein Heilswerk von innen her wirken und *die Kirche zu ihrer eigenen Ausbreitung bewegen* soll. Der Heilige Geist wirkte schon vor Jesus in der Welt, er kam auf Maria herab, stieg beim Gebet auf Jesus herab und am Ende hat Jesus selbst die Sendung des Heiligen Geistes verheißen. Der Heilige Geist ist am Pfingsttag auf die Jünger herabgekommen, um auf immer bei ihnen zu bleiben.

*Er eint die Kirche* allezeit und stattet sie mit seinen *Gaben* aus. Er *belebt* die kirchlichen Einrichtungen als Seele. Von demselben Heiligen Geist wurde auch Christus angetrieben. Der Heilige Geist *begleitet und lenkt die apostolische Tätigkeit* (4). Der Heilige Geist kann und soll den Nicht-Glaubenden die Herzen öffnen, um sich zu Gott zu *bekehren* (13). Der Geist Christi erfüllt die Laien, damit sie die zeitlichen Dinge so beseelen, dass sie immer mehr Christus gemäß werden (15).

Hier liegen die zentralen Aspekte der Zuschreibungen in den Begriffen ‚Beistand‘, ‚Einheit‘, ‚Gaben‘ und ‚Belebung‘, alles in Bezug auf die Kirche. Ebenso wird noch einmal die Begleitung und Lenkung der apostolischen Tätigkeit durch den Geist – wie schon in ‚Lumen Gentium‘ – betont.

#### **2.4.7 Sacrosanctum Concilium**

Die Konstitution über die heilige Liturgie ‚Sacrosanctum Concilium‘ verweist an zwei Stellen auf den Heiligen Geist: Christus hat die vom Heiligen Geist erfüllten *Apostel gesandt*, die Frohe Botschaft zu verkünden. Dies alles geschieht im Heiligen Geist: z.B. die Versammlung zum Pascha-Mysterium, das Lesen der Schriften, Danksagen an Gott (6). *Förderung und Erneuerung der Liturgie* sind Zeichen des Hindurchgehens des Heiligen Geistes durch seine Kirche. Der Heilige Geist gibt dem Leben der Kirche und allem religiösen Handeln und Fühlen eine eigene Note (43).

Die Liturgiekonstitution betont den Gedanken der Aussendung zur Verkündigung der Botschaft, ebenso auch die Erneuerung der Liturgie als aktuelles Wirken des Geistes.

#### **2.4.8 Presbyterorum ordinis**

Das Dekret über Dienst und Leben der Priester ‚Presbyterorum ordinis‘ bezieht sich im Kontext der Priesterweihe auf den Heiligen Geist: Den Priestern wird in der Priesterweihe die Gabe des Heiligen Geistes verliehen. Der Priester erhält den Geist der Gnade und des Rates, um dem Volk beizustehen und es zu leiten (7). Hier liegt der Schwerpunkt auf den Gaben des Geistes.

#### **2.4.9 Ergebnisse**

Die Konzilstexte betrachten verschiedene Aspekte des Heiligen Geistes. Einige Aspekte werden nur einmal benannt, andere ziehen sich immer wieder durch die Texte.

Im Folgenden sollen alle Aspekte gesammelt noch einmal Erwähnung finden: Verbindung zum Vater, Beweger, Zeugnis, Sammlung, Inspiration, Einsetzung, Befähigung, Sendung, Antreiber zum Glauben, Aufbau, Lenkung, Führung und Erneuerung der Kirche, ‚Lebendigmacher‘, Einführung in die Wahrheit, Belebung der Kirche, Beistand und Träger der Gaben. Eine besondere Betonung zieht sich durch die gesamten Texte: die Einigung bzw. Einheit der Kirche. Hier liegt für das II. Vatikanum ein zentraler Aspekt.

Nach diesen ersten einleitenden Gedanken und Untersuchungen sollen im Folgenden exemplarisch die Feministische Theologie und die Charismatische Bewegung näher beleuchtet werden. Bei den Analysen im Kontext dieser Arbeit wurden verschiedene Richtungen der Theologie und des christlichen Umfeldes auf ihren Bezug zum Geist hin untersucht. Die beiden folgenden zeichneten sich dabei durch eine besondere Betrachtung des Heiligen Geistes aus und werden deshalb hier vorgestellt.

### 3 Der Geist in ausgewählten kirchlichen und theologischen Bewegungen

#### 3.1 קדש in der feministischen Theologie

Bei einer Auseinandersetzung mit dem Heiligen Geist trifft man im Bereich der feministischen Theologie auf das Thema ‚Weiblichkeit des Heiligen Geistes‘. Besonders Frauen, vielleicht immer noch geprägt durch die Androzentrismus in den Bildern und Symbolen des traditionellen Christentums, fühlen sich von einer ‚Geistin‘ angesprochen und berufen sich dabei häufig auf den hebräischen Wortursprung von קדש, der grammatisch weiblich verstanden wurde. In diesem Zusammenhang kritisiert die Feministische Theologie vor allem die Neutralisierung der קדש im griechischen ‚πνεῦμα‘ und schließlich die Vermännlichung im lateinischen ‚spiritus‘.

Die Niederländerin Catharina Halkes<sup>117</sup> forderte 1980 die Aufnahme des Heiligen Geistes in die Feministische Theologie, der vorher in ihrem Werk so gut wie gar nicht vorkommt. Sie betonte dabei vor allem die weibliche Schöpferkraft Gottes, wie es in ihren Augen das Hebräische nahe legt, und nennt den Geist ‚Mutter‘<sup>118</sup>. Der Heilige Geist/die קדש hat hier noch nichts mit der bis dahin in der Feministischen Theologie bevorzugten Sophia, einer weiblichen Personifikation Gottes, zu tun. Allerdings zeigen sich in der Weisheitstheologie für einige feministische Theologinnen Zeichen von Weiblichkeit des Geistes. Sie verweisen in diesem Zusammenhang z.B. auf die Taube, das christliche Symbol des Heiligen Geistes, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung die Botin der Liebesgöttin war und auch in der Weisheitstheologie wiederkehrt.<sup>119</sup>

Eine stärkere Hinwendung der Feministischen Theologie zum Heiligen Geist lässt sich seit der Weltkirchenkonferenz in Canberra 1991 beobachten. Dort präsentierte die koreanische Theologin Chung Hyun Kyung ‚ihren‘ Heiligen Geist, den sie oft ‚sie‘ nannte und die/den sie mit der asiatischen kosmischen Energie ‚Ki‘ verbindet. Neu an ihren Ausführungen ist vor allem, dass sie nach der Bedeutung des Heiligen Geistes für die Frauen der nicht-abendländischen Kirche und Theologie fragt, die im Unterschied zur abendländischen Sichtweise den Dualismus, also die Trennung von Geist und Körper nicht mittragen. Unschwer ist davon auszugehen, dass eine solche Denkart bei den orthodoxen Theologen und auch bei den deutschen Kirchentheologen auf Widerspruch treffen musste. Die ‚Heilige Geistin‘, wie sie z.B. von der evangelischen Pfarrerin Erika Godel<sup>120</sup> genannt wird, stieß und stößt bis heute in kirchlichen Kreisen immer wieder auf Protest.

1993 trafen sich 120 feministische Theologinnen aus dem deutschsprachigen Raum zu einer Fachtagung unter dem Titel ‚Komm Heilige Geistin‘, um sich verstärkt dieser Thematik zuzuwenden. Dieser Tagung ist eine erste monographieähnliche Darstellung der Weiblichkeit

---

<sup>117</sup> Halkes, Catharina: Gott hat nicht nur starke Söhne. Gütersloh 1980.

<sup>118</sup> Halkes, Catharina: Suchen, was verloren ist. Gütersloh 1985, 159 ff.

<sup>119</sup> Schroer, Silvia: Der Geist, die Weisheit und die Taube. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 33, 1986, 197ff.

<sup>120</sup> Godel, Elisabeth: Wenn die Geistin Gast in Mutter Kirche ist, in: Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie, hrsg. von Moltmann-Wendel, Elisabeth. Gütersloh 1995.

des Heiligen Geistes zu verdanken, die über die Studie von Selma Hirsch zum ‚Muttergeist‘<sup>121</sup> aus dem Jahr 1927 hinausgeht.

Am nächsten kommt aus Sicht der Feministischen Theologie die Theologin Helen Schüngel-Straumann<sup>122</sup> mit ihrer alttestamentlichen Studie der Weiblichkeit des Geistes. Festzustellen ist laut dieser Studie, dass רִיחַ vermehrt in den Texten vorkommt, die in die Zeit des Babylonischen Exils, also in das 6. Jahrhundert v. Chr. datiert werden. Festgelegte Ordnungen, Tempel, Kult und Sicherheit sind für das Volk Israel in dieser Zeit weitgehend verloren gegangen. Das Exil war eine Zeit großer Hoffnungslosigkeit und Zukunftsangst. Männliche Gottesbilder verloren ihre vorherige Bedeutung, ihnen wurden weiblich-mütterliche Bilder an die Seite gestellt (z.B. Jes 66,13). In einer Zeit der Katastrophen scheinen weiblich-mütterliche Bilder eher in der Lage zu sein, Trost und Hoffnung zu schenken. Schüngel-Straumann betont hier besonders den mütterlichen Aspekt Gottes, der ihrer Meinung nach in der רִיחַ zum Ausdruck kommt.<sup>123</sup> Das grammatische Geschlecht von רִיחַ ist ihrer Meinung nach nicht einfach zufällig oder unwichtig. Sie stellt heraus, dass רִיחַ in der femininen Form immer da verwendet wird, wo von רִיחַ als kreativer, schöpferischer, Leben schaffender Kraft in Zusammenhang mit JHWH gesprochen wird, oder wo es um Inspiration und ‚Begeisterung‘ geht. רִיחַ drückt hier die göttliche Schöpferkraft, Vitalität und Energie aus, sie scheint die positive Antriebskraft für alles Lebendige zu sein. Es gibt aber auch Ausnahmen und damit Textstellen, an denen רִיחַ maskulin verstanden wird (Ez 10,17; 19,12; 27,26), meist an Stellen, wo רִיחַ in einer Beziehung zur Gewalt steht. Solche zerstörerischen Momente ließen sich nach Schüngel-Straumann in der femininen Form nicht ausdrücken. Bei Ezechiel wird רִיחַ (masc.) z.B. für den zerstörerischen Ostwind verwendet. Spricht der Prophet dagegen vom Sturmwind, der nicht zerstörerisch und auch keine Strafe Gottes ist, ist רִיחַ formal feminin (Ez 1,4). Hierin liegt nach Schüngel-Straumann eine konkrete Absicht bzw. überlegte Wirklichkeit. Zwei weitere Stellen in den Königsbüchern verwenden רִיחַ in der maskulinen Form. Auch hier geht es um negative Zusammenhänge, einmal um die befürchtete Entführung Elijas (1 Kön 18,12) einmal um die gleiche Situation bei Elischa (2 Kön 2,16). Kommt dagegen im zweiten Buch der Könige wenige Verse später רִיחַ als Kraft vor, die die prophetische Berufung bestätigt, ist sie formal feminin.

Es könnte sich aufgrund dieser Tendenzen anbieten, positive und negative Qualitäten von רִיחַ gegenüber zu stellen, die positiven der weiblichen רִיחַ und die negativen der männlichen רִיחַ zuzuweisen. Das aber wäre bei genauerer Betrachtung zu einfach gedacht. Kommt רִיחַ in femininer Form vor, ist es doch auch möglich, dass die Formulierungen einen negativen Anklang haben, z.B. bei dem ‚bösen Geist‘ der den Saul quält (1 Sam 16,14ff.). Die feminine רִיחַ kann auch als überraschend, fremd und Angst machend erfahren werden, hat dann aber immer einen schöpferischen Hintergrund, einen lebensbejahenden Aspekt. Für Schüngel-Straumann hat der Genuswechsel von רִיחַ eine zentrale Bedeutung, wobei einige männliche

<sup>121</sup> Hirsch, Selma: Die Vorstellung von einem weiblichen Pneuma Hagion. Berlin 1927.

<sup>122</sup> Vgl. Schüngel-Straumann, Helen: Rûah bewegt die Welt: Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils. Stuttgart 1992.

<sup>123</sup> Schüngel-Straumann, Helen: Zur Dynamik der biblischen ruah-Vorstellung. In: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hrsg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995, S. 30.



Exegeten eine solche theologisch-inhaltliche Bedeutung auch heute immer noch bestreiten.<sup>124</sup> Auch neuere Sprachuntersuchungen haben hier in den letzten Jahren nicht viel mehr Licht in diese Problematik bringen können, so dass man sagen muss, dass der Grund für den Genuswechsel bei רִיחַ bis heute noch nicht zufriedenstellend geklärt ist. רִיחַ kann somit auf rein sprachlicher Ebene nicht klar definiert oder systematisiert werden.

Die Weiblichkeit von רִיחַ ist in die Theologie, speziell in die syrische und armenische, eingegangen. Hier wird der Gottesgeist, der alles Leben bewirkt, weiblich aufgefasst und oft als Mutter dargestellt.<sup>125</sup> Auch hier scheint es eine Tatsache zu sein, dass es einen Zusammenhang zwischen dem grammatischen Geschlecht und der dahinter stehenden Vorstellung gibt. Im Syrischen hat sich vermutlich am Ende des 4. oder zu Beginn des 5. Jahrhunderts, angelehnt an die Diskussionen und Auseinandersetzungen um das Trinitätsverständnis, das Geschlecht von der syrischen ‚ruha‘ vom Femininum hin zum Maskulinum verändert.<sup>126</sup> Schüngel-Straumann macht dafür das Gewicht und den Druck der lateinischen Theologie verantwortlich.

### **3.1.1 רִיחַ im Alten Testament – betrachtet aus Sicht der feministischen Theologie**

Wird רִיחַ traditionell häufig unterteilt in Wind, Atem und Gottesgeist, versteht Schüngel-Straumann רִיחַ eher als bewegende dynamische Kraft, die sich oft nicht näher definieren lässt, deren Wirken aber beschrieben werden kann. Auch in der hebräischen Bibel ist die Vorstellung von רִיחַ dynamisch. Zwar bedeutet das Wort רִיחַ auch Lebensatem, Lebenskraft, Geistkraft, Energie, Geist<sup>127</sup>, seine Bedeutung bleibt in der Theologie und in den Texten aber oft dennoch wenig greifbar. In den charismatischen Bewegungen und feministischen Kreisen dagegen taucht der Geist gerade in letzter Zeit häufiger auf, allerdings meist im Zusammenhang mit der Betonung der grammatisch femininen Bedeutung von רִיחַ im Alten Testament. ‚Seine‘ Weiblichkeit und nicht sein Wirken scheinen hier von zentraler Bedeutung zu sein.

Es stellt sich die Frage, welche Bedeutungen von רִיחַ das Alte Testament nahe legt. רִיחַ spielt im Alten Testament eine zentrale Rolle, es kommt hier fast 400mal in sehr unterschiedlichen Bedeutungen vor. In Rechtstexten und im Hohenlied kommt רִיחַ nicht vor. Warum im רִיחַ Hohenlied vollständig fehlt, kann nicht damit begründet werden, dass hier ein sachlicher Bezug fehlt.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> von Soden, Wolfgang: Der Genuswechsel bei ruah und das grammatische Geschlecht in den semitischen Sprachen. In: Zeitschrift für Althebraistik 5 (1992), S. 57-63.

<sup>125</sup> Winkler, Gabriele: Überlegungen zum Gottesgeist als mütterliches Prinzip. In: Berger, Teresa / Gerhard, Albert (Hrsg.): Liturgie und Frauenfrage (Pietas Liturgica 7) 1990, S. 7-29.

<sup>126</sup> Cramer, Winfried: Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie. Münster 1979; Schüngel-Straumann, Helen: Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferischer Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils (SBS 151). Stuttgart 1992, S. 18.

<sup>127</sup> Ebd. S. 9ff.

<sup>128</sup> Schüngel-Straumann, Helen: Zur Dynamik der biblischen ruah-Vorstellung. In: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995, S. 22.

In einschlägigen Lexika<sup>129</sup> wird רוּחַ üblicherweise in drei verschiedene Bedeutungsgruppen eingeteilt: a) Wind, b) Atem, Lebenskraft des Menschen, c) רוּחַ Gottes, Gottesgeist und prophetische רוּחַ. Diese drei Bedeutungsgruppen kommen im Alten Testament etwa zu gleichen Anteilen vor. Schüngel-Straumann weist darauf hin, wie schwierig bzw. auch wie fragwürdig eine solche systematische Einteilung im Hinblick auf רוּחַ ist. רוּחַ in der Bedeutung von Wind ist immer etwas Bewegendes, es kann sowohl positiv erfrischend als auch negativ zerstörerisch sein. Dabei darf nicht übersehen werden, dass רוּחַ keine rein meteorologische Erscheinung ist, sondern von JHWH ausgeht. Der Bewirker ist JHWH selbst, positiv oder negativ (Gen 8,1; Ex 14,21, Ex 15,8ff.). רוּחַ kann eine sehr ambivalente Gewalt sein, sie lässt sich sprachlich nicht systematisieren oder konkret in eine der oben genannten Gruppen einteilen. Die Übergänge von Wind zu Sturm, von Atem zu Gottes zornigem Schnauben (Ex 15,8), von der menschlichen רוּחַ zur göttlichen רוּחַ sind oft fließend. Schüngel-Straumann sieht auch hierin eine Bestätigung ihrer Theorie der Dynamik des Begriffs רוּחַ, der sich einer einseitig rationalen Systematisierung entzieht.

Im Buch Ijob kommt noch eine weitere Bedeutung der רוּחַ hinzu. In Ijob 34,14ff. wird heraus gestellt, dass ohne die רוּחַ Gottes, also ohne seine Lebenskraft die Schöpfung rückgängig gemacht würde. Alles Leben, alles Fleisch (בָּשָׂר) müsste sterben und zum Staub zurückkehren. Die hier vollzogene Gegenüberstellung von רוּחַ und בָּשָׂר verweist noch nicht auf den späteren Leib-Seele-Dualismus im Denken der griechischen Philosophie. רוּחַ ist hier vielmehr die Leben schaffende Kraft Gottes, die zugleich sein Atmen, seine Lebenskraft ist, aus der heraus seine Geschöpfe leben. רוּחַ kann und muss sowohl mit Gott als auch mit den Menschen in Verbindung gebracht werden, beides unterliegt in der Hebräischen Bibel keiner strengen Unterscheidung.

Schüngel-Straumann verweist in diesem Zusammenhang<sup>130</sup> auf den Propheten Joel aus dem 4.Jh. v.Chr. In Joel 3,1ff. hat die Ausgießung der רוּחַ eine demokratisierende, befreiende Wirkung auf alle Menschen, unabhängig von Geschlecht, Alter und Standeszugehörigkeit. Unter der Gotteskraft von רוּחַ werden hier alle Unterschiede aufgehoben, werden alle Menschen gleich. Was liegt einer solchen Geistvorstellung zugrunde, die noch dazu grammatisch weiblich bestimmt ist? Dabei kommt es nach Schüngel-Straumann nicht auf eine Unterscheidung bzw. Entscheidung zwischen den Begriffen Wind/Atmen und Geist an, vielmehr sollte man bei der Betrachtung des Begriffes רוּחַ vor Augen haben, dass er eine große Bedeutungsvielfalt enthält, dass gerade das den Begriff und letztlich die רוּחַ ausmacht.

Etymologisch ist רוּחַ verwandt mit *rewah* – Weite (weit (Adj.)- רָחַב) (Jer 22,14; Sam 16,23; Ijob 32,30; Gen 32,17): רוּחַ schafft damit Raum, bewegt, macht aus Enge Weite und lebendig. Hier legt sich ein Vergleich mit dem Weiten der Lungen beim Ein- und Ausatmen nahe, was sich wiederfinden lässt in dem Bezug von רוּחַ zu Lebensatem und

<sup>129</sup> Frank, Karl Suso: Heiliger Geist. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Viertes Band: Franca bis Hermenegild. Hg. v. Walter Kasper u.a. Freiburg u.a. Herder, 1995. S. 1304-1317.

<sup>130</sup> Schüngel-Straumann, Helen: Zur Dynamik der biblischen ruah-Vorstellung. In: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995, S. 17-37.

Lebenskraft. רִיחַ bezeichnet dabei im Hebräischen nicht das ruhige Atmen, sondern den ,besonderen Atemvorgang, in dem sich die dynamische Vitalität des Menschen äußert'.<sup>131</sup>

Schüngel-Straumann hebt in diesem Zusammenhang auf zwei physiologische Vorgänge ab, die dies in ihren Augen konkretisieren. Beide Vorgänge haben eine deutliche sexuelle bzw. körperbetonte Konnotation: die sexuelle Erregung und die Geburt. Besondere Betonung erfährt die ,Raum-schaffende' Erfahrung der Geburtswehen und des Geburtsvorgangs. Geburt und Wehen sind den Frauen vorbehalten, nimmt man große ekstatische Erlebnisse, sportliche Höchstleistungen, Freude, Angst oder Ähnliches hinzu, die ebenfalls ,besondere Atemvorgänge' mit sich bringen, wären auch Männer und ihre Erfahrungen mit eingeschlossen. Schüngel-Straumanns Betonung liegt auf dem schöpferischen, Leben hervorbringenden Geburtsvorgang, den sie eng mit dem Sitz im Leben und der Vorstellung von רִיחַ verbindet. Hierin vermutet sie auch den Hauptgrund dafür, dass רִיחַ grammatikalisch feminin verwendet wird, wenn es um schöpferische, Leben fördernde Zusammenhänge geht. Bestätigt fühlt sie sich durch die frühchristliche syrische Theologie, die den Geist als Mutter sieht und vom ,Mutterschoß des Heiligen Geistes' spricht.

Schüngel-Straumann bezieht sich zur Festigung ihrer Theorie auf den Propheten Ezechiel, Kapitel 37. Hier werden für sie noch einmal die verschiedenen Nuancen von רִיחַ, aber auch die fließenden Übergänge zwischen den Bedeutungen deutlich. Auch bei Ez 37 bewirkt רִיחַ Leben, Mut, Hoffnung, Schwung, Lebensfreude und eine neue Perspektive für das im Exil leidende Volk Israel. Ezechiel scheint mit den verschiedenen Bedeutungen von רִיחַ zu ,spielen', mal ist רִיחַ einfach Wind, meist aber Lebensatem, Kraft Gottes, göttliche Schöpferkraft, am Ende sogar mehr als physische Lebenskraft. Göttliche רִיחַ ermöglicht und eröffnet dem Volk Israel eine neue Zukunftsperspektive<sup>132</sup>, neue Hoffnung und weckt die verschüttete Lebensfreude. Der Mensch ist zu diesen Dingen allein nicht in der Lage, er benötigt die רִיחַ Gottes.

Den Ausführungen gemeinsam ist, dass רִיחַ immer als etwas Dynamisches, als eine bewegende und verändernde Kraft, die lebendig macht, gesehen wird. Sie schenkt neuen Mut und neue Möglichkeiten, sie überwindet Trägheit, Faulheit und bringt neues Leben. Ihr Wirken kann beschrieben werden, sie selbst aber lässt sich nicht näher definieren. רִיחַ schafft und bewirkt Ganzheit, sie verbindet Himmel und Erde, überbrückt Unterschiede, verbindet Getrenntes. רִיחַ ermöglicht auch die Verbindung zwischen JHWH und seiner Schöpfung, sie ist es, die das Leben vor und mit Gott für den Menschen erst ermöglicht. Gottes רִיחַ ermöglicht Erkenntnis, Verstehen, eine neue Gottesbeziehung und eine neue Zukunft.

---

<sup>131</sup> Jenni, Ernst / Westermann, Claus: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band II. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004<sup>2</sup>, Sp. 735.

<sup>132</sup> Im Hinblick auf diesen Gedanken der Zukunftsperspektive s. Kapitel 7, S. 144ff.

### 3.1.2. πνεῦμα im Neuen Testament – betrachtet aus Sicht der feministischen Theologie

Beziehen sich die oben angeführten Ausführungen auf das Alte Testament, ist eine spezifische Weiblichkeit des Heiligen Geistes im Neuen Testament<sup>133</sup> bis auf einige Sprachspiele und Bilder (Joh 3: gebärende Geistmutter; Röm 8,18ff.: Geburtswehen) nicht mehr zu finden. Die weibliche רִיחַ wurde weitgehend von dem neutralen πνεῦμα als der schöpferischen, gebärenden Kraft abgelöst. In der Rede vom πνεῦμα lassen sich noch Spuren weiblicher Sprache und Bilder finden, die im Folgenden aufgezeigt werden sollen.

Der Begriff πνεῦμα kommt im Neuen Testament häufig vor. Der Geist ist in vielen Situationen wie selbstverständlich dabei, auch hier ohne näher definiert oder systematisiert zu werden.

Christine Gerber schreibt dem Geist in ihren Ausführungen<sup>134</sup> erst später eine Rolle bei der Bestimmung der Schriftautorität und der Amtsautorität zu. Im 4. und 5. Jahrhundert wird er vor allem dazu herangezogen, im Zusammenhang mit der Trinitätslehre, das Verhältnis von Vater und Sohn zu ‚klären‘.

Auch hier bleibt die Frage: Was ist der Geist? Leichter zu klären ist es, welche Bedeutung der Begriff πνεῦμα hat. Anders als רִיחַ ist πνεῦμα im grammatikalischen Geschlecht in allen Fällen als Neutrum zu betrachten. In der Septuaginta dient πνεῦμα als Übersetzung des hebräischen Begriffs רִיחַ. Pneuma lässt sich auf das Verb ‚πνέω‘ zurückführen, was „wehen, atmen, hauchen“, aber auch „riechen“ bedeuten kann. Auch πνεῦμα ist eine Natur- und Lebenskraft, unsichtbar, aber fühlbar, ein Luftstrom oder Atmen. Pneuma kann dabei sowohl für keuchenden Atem wie auch für heftigen Wind verwendet werden.<sup>135</sup> Parallelen zum hebräischen Begriff רִיחַ werden hier deutlich. In der griechischen Sprache lassen sich noch andere Bedeutungen für πνεῦμα festmachen: dichterische Inspiration, lebende Wesen, bei Aristoteles das Lebensermöglichende in der Physis des Menschen. Was allen Bedeutungen zugrunde zu liegen scheint, ist der vital-energetische Aspekt. Neben πνεῦμα für Geist gibt es im Griechischen das Wort νοῦς, dem im Unterschied zu πνεῦμα der energetisch-vitale Aspekt fehlt und das deshalb besser mit Vernunft übersetzt wird. Neben den oben aufgeführten Bedeutungen kann im Griechischen πνεῦμα auch Geistwesen, besonders ‚ unreiner Geist‘<sup>136</sup>, ausdrücken.

Die Schwierigkeit der ‚richtigen‘ Übersetzung bzw. Deutung des Begriffs ‚Geist‘ ist auch der deutschen Sprache nicht fremd. Auch hier zeigt sich für Geist eine große Bedeutungsvielfalt. In diesem Zusammenhang fallen Begriffe wie geistreich, geistlos, begeistern, Geister, Geist als denkendes Bewusstsein, Weingeist etc. Die Reihe ließe sich hier noch weiter fortführen, was aber zu keiner Klärung bzw. Systematisierung führen würde.

---

<sup>133</sup> Vgl. Gerber, Christine: Art. Geist / Ruach. Neues Testament, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, hrsg. von Gössmann, Elisabeth u.a., 2. Aufl. Gütersloh 2002, S. 208-209; Dies.: „Das Pneuma weht, wo es will.“ Neutestamentliche Hilfen zum Wiederfinden der Freiheit des Pneuma. In: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hrsg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995, S. 38-53.

<sup>134</sup> Gerber, Christine: „Das Pneuma weht, wo es will.“ Neutestamentliche Hilfen zum Wiederfinden der Freiheit des Pneuma. In: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie, Gütersloh 1995, S. 38.

<sup>135</sup> Saake, Helmut.: Art. Pneuma. In: PRE Suppl. 14 (1974), S. 387-412.

<sup>136</sup> Z.B. in vielen Exorzismen, wo als πνεῦμα dann der Gegenspieler Jesu bezeichnet wird.

Auch im Neuen Testament hat der Geist, hier πνεῦμα genannt, häufig die Dynamik des Windes oder die Lebendigkeit des menschlichen Atmens. Sein bewegter und bewegender Charakter ist auch hier zu erkennen. Auch der Begriff πνεῦμα ist von sich aus erst einmal ein sehr offener Begriff. Seine Bedeutung muss mit Hilfe des jeweiligen Kontextes näher zu klären versucht werden. Wie הוּא kann auch πνεῦμα den Geist Gottes bezeichnen. Seine nähere Bestimmung ist dann das πνεῦμα ἅγιον, der Heilige Geist, klar zu unterscheiden vom πνεῦμα Χριστού, dem Geist Christi und schließlich dem menschlichen Geist. πνεῦμα bezeichnet mehr als ‚Geist‘, es umfasst den ganzen Menschen unter dem Aspekt seiner Offenheit für Gott und höhere Ziele.<sup>137</sup> πνεῦμα enthält wie auch הוּא den Aspekt der Ganzheit. Wie bei הוּא ist auch die semantische Bestimmung von πνεῦμα schwierig und lässt sich nicht genau definieren.

Wo und in welchem Zusammenhang ist πνεῦμα im Neuen Testament zu finden? In den Evangelien wird Jesus als Geistträger (Lk 4,18) herausgestellt. In den synoptischen Evangelien wird die Geistbegabung Jesu als alttestamentliche Verheißung (Jes 61,1) verstanden. Durch den Geist Gottes wird Jesus, der erwartete Messias, in besonderer Weise geleitet. In Teilen jüdischer Theologie findet man die These, dass seit der Zerstörung des ersten Tempels der (prophetische) Geist keine Heimat mehr hat. Damit ist die Geistträgerschaft ein besonderes Signum des Messias.<sup>138</sup> Die Darstellungsform des Heiligen Geistes ist in allen vier Evangelien gleich: die Taube. Das Bild der Taube für den Geist ist aus der Antike her nicht belegt. Schroer<sup>139</sup> hat sich bei ihren Untersuchungen, angelehnt an Keel und Winter, mit altorientalischer und griechischer Ikonographie auseinander gesetzt, wo die Taube als Begleiterin der Liebesgöttin Aphrodite oder Astarte zu finden ist. Sie ist hier als Sinnbild der Erotik das Zeichen für die Liebesbereitschaft der Göttin und sie fungiert als Botin (s. auch Sintflut Erzählung Gen 7,11). Gerber bezieht diese Symbolik auf die christliche Tauf Erzählung, wo die Taube ‚Symbol des Geistes der Liebe, die umfassend und nicht spiritualisiert ist.<sup>140</sup> Die Funktion des Geistes beschränkt sich nicht auf das Taufereignis, sondern lässt sich auch am Pfingstereignis (Apg 2, 1-13.14ff.) darstellen. Auch hier erfüllt sich wieder das Bild vom Geist als ‚daher fahrender, starker Wind‘ vom Himmel in Zusammenhang mit Feuerzungen. Diese Darstellungen finden eine Parallele zu den alttestamentlichen Theophanieschilderungen, die das Bild von Feuer und Wind verwenden: brennender Dornbusch (Ex 3,2), Feuer (Ex 19,18), Feuersäule (Ex 13,21), Feuer und Wetter

<sup>137</sup> Gerber, Christine: „Das Pneuma weht, wo es will.“ Neutestamentliche Hilfen zum Wiederfinden der Freiheit des Pneuma. In: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hrsg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995, S. 41.

<sup>138</sup> Schäfer, Peter: Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Theologie (StANT 28). München 1972, 89ff.

<sup>139</sup> Vgl. Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / Wacker, Marie-Theres: Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen. Darmstadt 1995; Schroer, Silvia: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften. Mainz 1996; Schroer, Silvia / Staubli, Thomas: Die Körpersymbolik der Bibel. Darmstadt 1998, 2. Aufl. 2005; Keel, Othmar / Schroer, Silvia: Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen. Göttingen 2002; Keel, Othmar / Schroer, Silvia: EVA – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient. Fribourg 2004.

<sup>140</sup> Gerber, Christine: „Das Pneuma weht, wo es will.“ Neutestamentliche Hilfen zum Wiederfinden der Freiheit des Pneuma. In: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hrsg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995, S. 43.



(Jes 66,15), Wind, Feuer, Sausen (1 Kön 19,11f.). In der Apostelgeschichte wird diese Audition und Vision der JesusjüngerInnen als Handeln des Heiligen Geistes gedeutet. Dieses Erfüllt-Werden mit dem Geist führt bei den Betroffenen dazu, dass sie plötzlich in fremden Zungen<sup>141</sup> reden können, dass alle, egal woher sie kommen, einander verstehen. Die Apostelgeschichte stellt dieses Ereignis mit Rückbezug auf den alttestamentlichen Propheten Joel (Joel 3) als endzeitliche Teilhabe aller Menschen – Männer und Frauen – am prophetischen Geist dar (Apg 2, 14ff.). Für den Verfasser der Apostelgeschichte scheint der Geist vor allem durch die prophetische Gabe definiert zu sein. Zentral ist an dieser Stelle, dass beim Pfingstereignis der Geist einmal mehr dynamisch und im Zusammenhang mit Feuer und Wind dargestellt wird. Sein Eingreifen erreicht dabei eine bessere Verständigung der Menschen untereinander.

Woher kam der Geist am Pfingsttag? Jesus selbst hat den Geist ausgegossen über die Menschen. Aber um dies tun zu können, musste er zum einen erst vom Vater erhöht werden, zum anderen hat erst der Vater ihm den Geist verliehen, den er ihm vorher verheißen hat (Apg 2,33). Hier zeigt sich, dass der Geist vom Vater ausgeht und dem Sohn erst übertragen wurde. Der ‚Bewirker‘ ist hier, ebenso wie im Alten Testament Gott bzw. JHWH selbst. Der Geist scheint in der Situation des Pfingsttages für die Jünger und Jüngerinnen eine Art ‚Ersatz‘ für den irdischen Jesus zu sein. Im Johannesevangelium wird diese Situation der ‚Hinterbliebenen‘ (Joh 16,7) beschrieben. Jesus selbst verheißt seinen SchülerInnen einen Paraketen, einen Bestand, um den er den Vater bitten will (Joh 14,16f.) Er sorgt dafür, dass seine Jünger nicht als Waisen zurückbleiben (Joh 14,18), sondern im Geist einen Trost und Beistand finden, in dem er selbst zu ihnen zurückkehrt. Pneuma wird hier mit dem maskulinen Titel παράκλητος verbunden, der eine männliche Personenhaftigkeit in Analogie zu Jesus selbst nahe legt.<sup>142</sup> Diese Darstellung ist im Neuen Testament an keiner anderen Stelle zu finden. Bemerkenswert ist an dieser Stelle (Joh 14,16) die Bezeichnung ‚anderer‘ Bestand. Damit wird angedeutet, dass der erste Beistand Jesus selbst war, der Heilige Geist als sein Nachfolger im ‚Beistandsamt‘ betrachtet werden kann. Der Geist tritt an die Stelle Jesu, er wird die Hinterbliebenen an Jesu Stelle alles lehren und sie an alles erinnern, was Jesus ihnen gesagt hat (Joh 14,26). Der Geist ist aber auch der, der für Jesus Zeugnis ablegen wird. Der Geist scheint nicht von Jesus selbst auszugehen, sondern wird vom Vater erbeten. An mehreren Stellen wird sichtbar, dass Jesus zwar den Geist senden wird, dieser aber vom Vater ausgehen muss (Joh 15,26).

Besonders Paulus setzt sich mit dem Geist auseinander. Für ihn ist πνεῦμα die Art und Weise, wie Jesus nach seiner Auferstehung in der Welt wirksam ist. Der Geist macht die Menschen, die sich von ihm leiten lassen, zu Söhnen Gottes (Röm 8,14ff.), nicht zu Sklaven. Der Heilige Geist bezeugt dem menschlichen Geist, Kind und Erbe Gottes und Miterbe Christi zu sein. Die Voraussetzung für diese Erbschaft liegt für Paulus darin, mit Christus zu leiden, um so mit ihm verherrlicht werden zu können (Röm 8,17). Durch den Heiligen Geist

---

<sup>141</sup> Der Text selbst ist hier nicht eindeutig. Dazu: Pesch, Rudolf: Die Apostelgeschichte I (Kap. 1-12) (EKK IV/1). Zürich u.a. 1986, S. 99f.

<sup>142</sup> Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium 3 (Kap. 13-21), (HThK 4/3). Freiburg u.a. 1985, S. 156-169.



werden nach Paulus alle Menschen gleich gestellt. Alle Menschen, egal welcher Herkunft, welchen Geschlechts und welchen Standes, werden durch den einen Geist in der Taufe in den einen einzigen Leib aufgenommen (1 Kor 12,13). Paulus hat sich in vielen seiner Briefe mit dem Geist beschäftigt. Für die paulinischen Gemeinden hatte der Geist eine besondere Bedeutung. Geisterfahrungen wie Prophetie und Zungenrede war die Menschen nicht fremd, wurde aber nicht in allen Fällen als Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes gewertet. Prophetie und Zungenrede wurden als Charismen und als besondere Gaben gedeutet, als deren Ursprung der Heilige Geist betrachtet wurde: Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist (1 Kor 12,4). Diese Gaben, zu denen auch der Glaube gehört, wurden von den Menschen nicht unbedingt als etwas Besonderes empfunden, sie dienten in erster Linie dazu, eine Gemeinschaft aufzubauen. Der Geist war für Paulus und die damaligen Gemeinden nicht nur Ursprung der Charismen, sondern bewegte die Menschen vor allem zu einem besonderen ‚Lebensvollzug im Geist‘. Dabei war die Taufe, die Ausgießung des Geistes allein kein Garant für einen solchen ‚Lebenswandel‘. Wer den Geist empfangen hat, muss sich immer auch bemühen, in und aus diesem Geist zu leben (Gal 5,25; Röm 8,12-14). Wer aus dem Geist lebt, zeichnet sich durch besondere Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte und Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung aus (Gal 5,22f.).

Wie Schüngel-Straumann für das Alte Testament aufzeigen konnte, ist auch im Neuen Testament der Geist etwas oder jemand, der lebendig macht und belebt (Joh 6,63). Für Gerber erinnert das Johannesevangelium an einer Stelle (Joh 3,8) an die Mütterlichkeit des grammatikalisch neutralen πνεῦμα. Das in diesem Zusammenhang verwendete griechische Verb ‚γένηται‘ kann auf zweierlei Weise übersetzt werden: zeugen oder gebären. Im Griechischen ist damit keine Unterscheidung gegeben, erst die Übersetzung fordert eine Festlegung. Von den Exegeten wurde bisher der Bezug von πνεῦμα und ‚zeugen‘ bevorzugt, sprachlich könnte es sich aber statt um ein ‚gezeugt aus dem Geist‘ auch um ein ‚geboren aus dem Geist‘ handeln, wie es die Einheitsübersetzung wiedergibt. Die griechische Vorlage ist hier sprachlich doppeldeutig, was in den Augen Bultmanns nicht zu einer sachlichen Differenz führt. Er legt nahe, dass die vorjohanneische Quelle von Zeugung, der Evangelist selbst aber von Geburt spricht.<sup>143</sup> Gerber bestätigt indirekt<sup>144</sup>, dass es für Johannes wirklich keinen Unterschied bedeutete – zeugen oder gebären – ihm ging es in seiner dualistischen Redeweise um das Gegenüber himmlischer und irdischer Existenz, nicht um eine leibliche Vorstellung.

Anders ist der Fall bei Paulus im Römerbrief zu betrachten (Röm 8,18ff.). Er spricht in Röm 8,22 im Kontext der Schöpfung klar von Geburtswehen, verfolgt dies auch weiter, indem er die geisterfüllten Menschen als die, die unter Wehen geboren werden müssen, einbezieht (Röm 8,23). Der Geist ist den Menschen zwar schon gegeben, der Vorgang der Geburt, bei dem der Geist unterstützend mitwirkt (Röm 8,26), muss aber noch erfolgen. Schließlich ist er es, der mit ‚seinem Seufzen‘ für den Menschen vor Gott eintritt. Mit dieser Darstellung legt

<sup>143</sup> Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes (KEK 2). Göttingen <sup>20</sup>1978, 96 Anm.

<sup>144</sup> Gerber, Christine: „Das Pneuma weht, wo es will.“ Neutestamentliche Hilfen zum Wiederfinden der Freiheit des Pneuma. In: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995, S. 51.

sich wieder eine Personifizierung des Geistes nahe – in Zusammenhang mit der Geburt vielleicht eine weibliche?

πνεῦμα zeigt eine besondere Nähe Gottes zu den Menschen, es ist erfahrbar, bewegt den Menschen und wohnt ihm inne.

### 3.1.3 Die Weiblichkeit des Geistes

Auch in der auf das Alte und Neue Testament folgenden Zeit – bis hinein in die heutige Zeit – wurden und werden Texte hervorgebracht, die eine Weiblichkeit des Geistes bezeugen. Diese Texte wurden von Verena Wodtke-Werner untersucht.<sup>145</sup> In ihnen zeigt sich eine Vielfalt weiblicher Geistvorstellungen: Geist als Mutter, als Weisheit, Liebe, junge Frau bis hin zu Familienvorstellungen. Im heutigen Denken, besonders der abendländischen Theologie, ist diese Verbindung aus Sicht der Feministischen Theologie weitgehend verloren gegangen.

Um Frauen einen neuen Zugang zum Geist zu eröffnen, betont z.B. Luzia Scherzberg den Zusammenhang vom Gebären und der Vorstellung von einem besonderen Kraftfeld, Mary Grey die leidenschaftliche, unverbildete und elementare Energie des Verbundenseins, die dem Geist innewohnt. Bei ihr ist der Geist nicht in erster Linie weiblich, sondern elementar ganzheitlich. Sie erhofft weiter, dass mit Hilfe dieses ganzheitlichen Geistes in den Kirchen alles Trennende aufgehoben werden kann.<sup>146</sup>

Die Inderin Leelamma Athal geht in ihrem Denken hier noch einen Schritt weiter, nennt den Geist ‚Geberin des biologischen Lebens‘. Sie setzt in ihrem Gedankenbauwerk אֱלֹהִים und רִיחַ in ihrer Schöpferkraft auf eine Stufe: אֱלֹהִים und רִיחַ haben gemeinsam Mann und Frau erschaffen. Um die ‚Partnerschaft‘ innerhalb der Trinität vollständig begreifen zu können, verweist sie massiv auf die hohe Bedeutung des Geistes als ‚Geberin des biologischen Lebens‘. Frau-Sein und Schöpferkraft dürfen für sie nicht getrennt werden. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang ihre Verwurzelung im indischen Kontext, der eine andere Sicht auf das Leben als der abendländische Kontext zu verlangen und voraussetzen scheint.

Zahlreiche Versuche feministischer Theologinnen, sich mit dem Geist verstärkt auseinander zu setzen, entspringen dem Wunsch, aus den patriarchalen Strukturen und Traditionen auszubrechen und den Geist, die ‚Geistin‘ wieder in die eigene Kultur einzubetten und sich gleichzeitig den alttestamentlichen Vorstellungen wieder anzunähern.

Sich aus den Vätertraditionen zu lösen und vom Geist als ‚Geistin‘ zu sprechen ist für westliche Theologinnen immer noch eine schwierige Gradwanderung und oft sehr mühsam. Gerade in den letzten Jahren sind diese Bewegungen aber immer stärker zu beobachten. Westliche akademische Theologinnen betonen die Leiblichkeit des Geistes, integrieren das

---

<sup>145</sup> z.B. Wodtke-Werner, Verena: Heiliger Geist oder Heilige Geistin im Trinitätsfresko von Urschalling?, in: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hrsg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995, S. 77-114; v.a. Dies.: Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter. Eine Untersuchung von Texten und Bildern (Diss.). Pfaffenweiler 1994.

<sup>146</sup> Grey, Mary: Wohin fliegt die Wildgans? Auf der Suche nach einer neuen Feministischen Theologie des Heiligen Geistes, in: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hrsg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995, S. 137-146; hier S. 145.

Archaische und Instinkthafte des Geistes mehr und mehr und verweisen auf die in ihren Augen unverzichtbaren Bilder von Geburt und Gebären im Zusammenhang mit dem Geist. Geist wird zusammen gedacht mit dem ursprünglichen, vitalen Leben und verbleibt nicht in den für verstaubt gehaltenen Traditionen. In רִיחַ hat das Leben erneut seinen Ursprung und Fortbestand, רִיחַ weist über die Geschlechterproblematik der westlichen Kultur hinaus, eröffnet die Enge und Virilität unserer Traditionen und zeigt neue Lebensmuster auf. Ob es dafür allerdings notwendig ist, das Wort Geist zwanghaft in die Wortneuschöpfung ‚Geistin‘ zu überführen, wie z.B. Mary Grey und Christine Gerner es erwägen, ist fraglich.

### **3.1.4 Ein Beispiel für die Verwendung des Begriffs ‚Geistin‘: Vilemina (ital. Guglielma) und die Vilemiten<sup>147</sup>**

Bei dem hier vorliegenden Beispiel handelt es sich sicher um eine extreme Form der Verwendung des Begriffs ‚Geistin‘, das aber gerade deswegen an dieser Stelle angeführt werden soll.

Es wird angenommen, dass es sich bei Vilemina (Blazena<sup>148</sup> Vilemina, geb. 1210<sup>149</sup>) um die Tochter eines böhmischen Königs handelt und dass ihre Lebenszeit im 13. Jahrhundert<sup>150</sup> anzusetzen ist.<sup>151</sup> Andreas Saramita, ein Anhänger von Vilemina, der letztlich als Ketzer verbrannt wurde, schrieb im 13. Jahrhundert ihre Lebensgeschichte in Analogie zur Lebensgeschichte Jesu.<sup>152</sup> Vilemina lebte und starb in Mailand, als Tertiärin in einem Haus des Zisterzienserklosters Chiaravalle. In einer kleinen Kapelle dieses Klosters ist sie heute auch begraben. Vilemina wurde von ihren Anhängern als fromme, tugendsame Frau verehrt. Vilemina, die in Mailand unter dem Interdikt des Papstes stand, lebte aus einem besonderen Glauben an die Kraft des Heiligen Geistes. Ihr schrieb man besondere Wundertaten zu. Sie wurde kirchenrechtlich nicht als Heilige anerkannt, der Kult um sie kann aber mit einer mittelalterlichen Heiligenverehrung verglichen werden. Zu ihren Ehren wurde von ihren Anhängern besonders das Pfingstfest begangen.<sup>153</sup>

Ein besonderer Anhänger Vileminas war der oben erwähnte Andreas Saramita. Er bezeichnete Vilemina in mehreren Zusammenhängen auch in der Öffentlichkeit als die Inkarnation des Heiligen Geistes. Vilemina selbst verwehrte sich gegen diese Lehre.<sup>154</sup>

---

<sup>147</sup> Taege-Bizer, Jutta: Der Heilige Geist in Gestalt einer Frau – eine Zukunftshoffnung? In: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995, S. 57ff.

<sup>148</sup> Bed.: glückliche, glückbringende Frau

<sup>149</sup> Europäische Stammtafeln. Neue Folge. Band I, hg. von Detlev Schwennicke. Marburg 1980, Tafel 56.

<sup>150</sup> Vilemina lebte zu einer Zeit in Mailand, als diese Stadt vom Papst mit einem Interdikt (1263-1277) belegt worden war. Alle gottesdienstlichen Handlungen und die Teilnahme an solchen, sowie die Spendung und der Empfang von Sakramenten war verboten.

<sup>151</sup> Tocco, Felice (Hrsg.): Il Processo dei Guglielmiti, in: Rendiconti della R. Accademia dei Lincei Classe de Science morali, ser. 5, Bd. 8. Rom 1899, S. 313, 461.

<sup>152</sup> Ebd. S. 372.

<sup>153</sup> Ebd. S. 329.

<sup>154</sup> Ebd. S. 419, 445f., 461f.

Die Vilemiten lassen sich in zwei Gruppen einteilen: Zum einen in die ‚Orthodoxen‘, die Vilemina als heilige, charismatische Frau verehrten, zum anderen in eine zweite Gruppe, die sie als Heiligen Geist in menschlicher Gestalt und als weibliche Gestalt des Heiligen Geistes verehrten. Die Anführer dieser zweiten Gruppe waren Andreas Saramita und Mayfreda de Pirovano.

Vilemina scheint den Berichten nach eine Frau gewesen zu sein, die ein besonderes Charisma besessen haben muss, die man fernerhin als Wundertäterin und Seelsorgerin schätzte. Sie selbst lehnte es vehement ab, als Heiliger Geist bzw. als dessen Inkarnation bezeichnet zu werden, konnte sich aber offenbar nicht erfolgreich dagegen wehren. Diese Zuweisung des Heiligen Geistes wurde nie von ihr selbst betrieben, sondern von Andreas Saramita und Mayfreda de Pirovano forciert. Obwohl es zwischen Vilemina und Andreas Saramita deswegen oft zu schweren Streitigkeiten kam, wählte sie ihn als ihren besonderen Vertrauten, als ihren ‚Erstgeborenen‘.<sup>155</sup>

In dem späteren Inquisitionsprozess gegen Vilemina und die Vilemiten kam es zu Äußerungen, dass Vilemina selbst den Bezug zum Heiligen Geist herbeigeführt habe<sup>156</sup>, dieser von Andreas und Mayfreda nur an die Anhänger weiter gegeben wurde.

Luisa Muraro<sup>157</sup> geht noch einen Schritt weiter: Sie versucht hinter den Worten Vileminas selbst eine Wesensgleichheit von Jesus und Vilemina auszumachen. Ihre These besteht darin, dass beide trotz unterschiedlicher Lebenszeit einen einzigen Körper bilden, weil beide zu unterschiedlichen Zeiten die menschliche Inkarnation Gottes in der Welt, einmal als Mann, einmal als Frau, gewesen seien. Für die Vilemiten offenbart sich deshalb der inkarnierte Gott durch Vilemina, gemeinsam mit Jesus Christus. In ihrem Glaubensbekenntnis bezeugen die Vilemiten, dass Vilemina der Heilige Geist ist, dass sie auferstehen, zum Himmel auffahren, den Geist über ihre JüngerInnen ausgießen und Heiden, Juden und Sarazenen bekehren wird.<sup>158</sup>

In einem ihr zugeschriebenen Satz über die Eucharistie behauptete Vilemina letztlich doch, dass sie der Körper des Heiligen Geistes sei, dass der Heilige Geist in ihr selbst existiere. Dieser Gedanke lässt sich nicht allein bei ihr finden, sondern kann der Mystik des 13. Jahrhunderts zugeordnet werden. Hier lassen sich verschiedene Ansätze für einen Glauben an die ‚Vergöttlichung des Menschen‘ finden. Dieser Glaube wurde auf dem Konzil von Vienne (1311/12) von der Kirche als freigeistige Häresie verurteilt.<sup>159</sup>

Vilemina selbst hatte trotz ihrer Äußerungen wahrscheinlich ein am trinitarischen Dogma orientiertes Verständnis vom Heiligen Geist. Ihre Spiritualität ist – soweit man das sagen kann – trinitarisch ausgerichtet. Neben dem oben angeführten Satz werden Vilemina noch andere

---

<sup>155</sup> Ebd. S. 431.

<sup>156</sup> Ebd. S. 415 („... seit dem Jahr 1262 werde nicht mehr allein der Körper Jesu Christi geopfert und geweiht, sondern auch der Körper des Heiligen Geistes, der Vilemina selbst sei.“).

<sup>157</sup> Muraro, Luisa: Vilemina und Mayfreda. Die Geschichte einer feministischen Häresie. Freiburg im Br. 1987.

<sup>158</sup> Muraro, Luisa: a.a.O., S. 146 und S. 165-167.

<sup>159</sup> Clemens V: „Cum de quibusdam mulieribus“ (Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologna <sup>3</sup>1973) und „Ad nostrum“, 1311 auf dem Konzil von Vienne verkündet und 1317 von Johannes XXII. veröffentlicht.

Äußerungen zugeschrieben. So wurde von ihr berichtet, sie habe gesagt, sie müsse in dieser Zeit in Gestalt einer Frau für die Sünden der falschen Christen und Mörder Christi leiden, wie Christus eben in Gestalt eines Mannes gelitten habe.<sup>160</sup>

Eine Äußerungen von Sibilia Malcolzatus bezieht sich noch einmal konkret auf Vileminas Bewusstsein, die Inkarnation des Heiligen Geistes zu sein: Sie sei der Heilige Geist, der in Gestalt einer Frau erschienen sei. Wenn sie nämlich in männlicher Gestalt gekommen wäre, würde sie, wie Christus gestorben war, auch sterben, und die ganze Welt ginge dann zugrunde. Sie lehnt damit für sich ein stellvertretendes Leiden und Sterben ab, da die Welt so nicht gerettet werden kann. Mit ihr beginnt eine neue Stufe der Heilsgeschichte, sie wird als weiblicher Heiliger Geist die neue Heilsbringerin für die Welt, die ohne sie zugrunde gehen müsste. Dieser Gedanke, für das Heil wie Christus leiden zu müssen, also eine Nachahmung Christi im Leiden, ist im 13. Jahrhundert stark verbreitet und lässt sich nicht nur bei Vilemina finden.<sup>161</sup>

Hier scheint eine hohe Spannung zwischen der Aussage, Vilemina habe es massiv zurückgewiesen als Heiliger Geist oder dessen Inkarnation betrachtet zu werden und den ihr zugeordneten Worten in ihrer Funktion als Heilbringerin, zu bestehen. Beachtet werden muss sicher, dass keines der ihr zugewiesenen Worte im Prozess von ihr selbst gesagt wurde, da sie zu diesem Zeitpunkt bereits tot war. Alle Aussagen stammen von ihren Anhängern und wurden ihr posthum ‚in den Mund gelegt‘, getragen vor allem von Andreas Saramita und Mayfreda de Pirovano. Der Wahrheits- und Echtheitsgehalt dieser Aussagen lässt sich nicht nachweisen. Nach Vileminas Tod bauten Andreas und Mayfreda um die Person Vileminas eine neue ‚Theologie‘ und Glaubenspraxis, die soweit führte, dass Andreas Mayfreda für den Stuhl des Papstes vorschlug, damit sie die Kirche führen könne bis zur Wiederkunft Vileminas. Besonders Andreas Saramita ist als Begründer einer vilemitischen Theologie zu betrachten, die an Strukturen der katholischen Kirche, aber vor allem stark an joachimitischen Gedanken orientiert ist. Mayfreda akzeptierte die ihr von Andreas zugewiesene Rolle und wurde nach Vileminas Tod zu deren ‚Stellvertreterin auf Erden‘. Möglicherweise ist hierin auch eine theologische Aufwertung der Frau zu erkennen, die daneben auch den kultischen Handlungsrahmen der Frau – die Frau als Priesterin – gedanklich erweitert.

Vielleicht liegt die offensichtliche Widersprüchlichkeit der Thesen auch in Vilemina selbst begründet. War sie eine ekstatische und visionäre Mystikerin? Das würde zumindest die Widersprüche und Schwankungen erklären können. Außerdem kann man sagen, dass im Zentrum vieler Mystiken der Heilige Geist zu finden ist.<sup>162</sup> Diese Mystiken wurden häufig der Häresie verdächtigt und auf dem Konzil von Vienne (1311/12) verwarnt.<sup>163</sup> Sie waren zur Lebzeit von Vilemina recht bekannt und es ist zu vermuten, dass auch Vilemina mit ihnen in ihrer Jugend in Kontakt gekommen ist. Außerdem lebte Vilemina in einer Zeit, wo angestiftet

---

<sup>160</sup> Tocco, Felice: *Il Processo*, S. 320.

<sup>161</sup> Ebd. S. 413.

<sup>162</sup> S. z.B. Hadewijch (1190-1260), Mechthild von Magdeburg (1207-1282)

<sup>163</sup> Clemens V: „Cum de quibusdam mulieribus“ (Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologna <sup>3</sup>1973) und „Ad nostrum“, 1311 auf dem Konzil von Vienne verkündet und 1317 von Johannes XXII. veröffentlicht.

durch Joachim de Fiore, um das Jahr 1260 eine Zukunftserwartung verbreitet wurde, in der der Heilige Geist eine hohe Bedeutung hatte. Er wurde zum Schlüssel für den Anbruch eines universalen geschichtlichen Wandels im Erlösungshandeln Gottes.<sup>164</sup>

### **3.2 Der Geist in der Charismatischen Bewegung**

Seit dem Ende der 1960er Jahre gibt es in der Katholischen Kirche – wie auch in anderen christlichen Kirchen – einen neuen geistlichen Aufbruch, die Charismatische Bewegung oder Erneuerung, der es in erster Linie um die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Charismen zu gehen scheint. Ihren Ursprung haben diese Charismatischen Bewegungen in der 1906 in Amerika entstandenen Pfingstbewegung<sup>165</sup>, die sich allerdings in einigen Punkten, z.B. im Hinblick auf die Geisttaufe und die Bedeutung der Glossolie, von den heutigen Charismatischen Bewegungen unterscheidet.

Während die Großkirchen seit Jahren rückläufige Mitgliederzahlen verzeichnen, haben diese neuen Bewegungen nach eigenen Angaben einen enormen Zulauf. Hinzu kommt, dass sich auch innerhalb der Großkirchen immer öfter Strömungen herausbilden, die mehr und mehr, oft sehr unterschiedliche charismatische Ausdrucksformen ausbilden und die auf diese Weise zu einer Erneuerung ihrer Kirche beitragen wollen.

In Deutschland treffen sich derzeit etwa 11.000 katholische Christen<sup>166</sup> aller Altersgruppen in ca. 500 Gebetsgruppen, Hauskreisen und neuen geistlichen Gemeinschaften. Weltweit beträgt die Zahl charismatischer Christen innerhalb der Katholischen Kirche über 70 Millionen.<sup>167</sup> Das pfingstlich-charismatische Christentum ist damit die am stärksten wachsende Missionsbewegung weltweit. Ein Wachstum von null auf mehr als 400 Millionen Anhänger in 90 Jahren hat es in der gesamten Kirchengeschichte bislang nicht gegeben.<sup>168</sup> Wiederum zehn

---

<sup>164</sup> Taege-Bizer, Jutta: Der Heilige Geist in Gestalt einer Frau – eine Zukunftshoffnung? In: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995, 75f.

<sup>165</sup> Die Pfingstbewegung muss theologisch noch in verschiedene ‚Typen‘ unterscheiden werden, wobei hier auf eine Konkretisierung verzichtet werden muss: 1) ‚Pfingstler‘, die einen zweistufigen Heilsweg lehren (Bekehrung und Geisttaufe); 2) ‚Pfingstler‘, die einen dreistufigen Heilsweg lehren (Bekehrung, Heiligung und Geisttaufe); 3) „Jesus only“-Gruppen; 4) ‚Pfingstler‘ mit einer quäkerischen, reformierten, lutherischen oder katholischen Lehre; 5) Pfingstliche Denomination des apostolischen Typs; 6) Unabhängige Pfingstkirchen in Afrika. Genauere Beschreibung vgl. Hollenweger, Walter J.: Charismatische und pfingstlerische Bewegungen als Frage an die Kirchen heute, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 55ff. ; Vgl. zu den Pfingstkirchen: Hollenweger Walter J. (Hrsg.): Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare. Stuttgart 1972.

<sup>166</sup> [www.remid.de/remid\\_info\\_zahlen.htm](http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm) - 30.5.2009

<sup>167</sup> Informationen aus einem internen Dokument der Charismatischen Erneuerung („Geschichte des charismatischen Aufbruchs“ von Tobias Gerster) sowie von <http://www.erneuerung.de/modules.php> - 12.04.2004

<sup>168</sup> Hollenweger, Walter J.: Über alle Grenzen hinweg – Die Charismatische Bewegung, in einer Internetveröffentlichung der ELM Gemeindedienst für Mission & Ökumene (Evangelisch-lutherisches Missionswerk Niedersachsen).



Jahre später spricht man heute von 500 Millionen Mitgliedern.<sup>169</sup> Was könnte der Grund für das rasante Wachstum dieser von der Theologie bisher wenig beachteten Bewegung sein?

Die Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche ist eine offene Bewegung, ohne formelle Mitgliedschaft. Die Zugehörigkeit zu der Bewegung ist durch die Bereitschaft des jeweils Einzelnen getragen. Die Charismatische Bewegung versucht nach eigenen Angaben dabei das, was sie selbst von Gott empfangen hat, in das Ganze der Kirche und der Gesellschaft einzubringen, um so zu deren Erneuerung beizutragen. Sie steht in einem engen Zusammenhang mit dem pfingstlich-charismatischen Aufbruch, der heute alle christlichen Kirchen zu durchziehen scheint. Mehr als 25% der Christenheit rechnen sich diesem weltweit stark wachsenden Aufbruch zu. Der Sitz des internationalen Büros der Charismatischen Erneuerung befindet sich in Rom (ICCRS – International Catholic Charismatic Renewal Services) und besteht aus einem Rat aus Vertretern aller Erdteile, der Großteil davon sind Laien. Die starke Betonung der Rolle der Laien könnte auch ein Grund für die große Verbreitung der Charismatischen Bewegung darstellen.<sup>170</sup> Ihre Hauptanziehungskraft scheint zum einen in ihrer Orientierung auf spontane und unmittelbare Erfahrungen<sup>171</sup> zu beruhen, zum anderen darauf, dass der Dualismus von Geist und Körper hier ganz bewusst aufgehoben wird, die ganze Person – mit Körper und Geist – soll befreit werden.<sup>172</sup>

### 3.2.1 Charisma und Charismen

Das Wort ‚Charisma‘ wird vom griechischen Wort ,χάρις‘ abgeleitet und bedeutet ‚Gnade‘. In der jüdisch-hellenistischen Literatur wurde mit Charisma, Gabe, Gunstbezeugung, Wohltat, Geschenk umschrieben. Das Suffix ,-μα‘ formt im Griechischen ein Wort, dessen ursprünglicher Sinn ‚Arbeit der Gnade‘ oder ‚Geschenk der Gnade‘ ist.<sup>173</sup> Es handelt sich um eine vollkommen bedingungslos geschenkte Gnade, die nichts mit persönlichen Verdiensten, der Würdigkeit oder der Heiligkeit des Einzelnen zu tun hat. Gott teilt seine Gnade in seiner großen Weisheit entsprechend den Bedürfnissen der Kirche und im Hinblick auf ihren Aufbau zu.<sup>174</sup> Charismatische Erneuerung so verstanden meint also zunächst eine von Gott geschenkte Erneuerung.

‚Charismen‘ sind aber ebenso auch persönliche Gaben des Geistes, in denen der Geist selbst sichtbar wird. Ohne die Charismen gibt es keine Kirche, sie gehören zum Wesen der Kirche

---

<sup>169</sup> Pöhlmann, Horst Georg: Heiliger Geist – Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist. Anstöße zu einer neuen Spiritualität, Neukirchen-Vluyn 1998, S. 91.

<sup>170</sup> McDonnell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 39.

<sup>171</sup> Ebd. S. 28.

<sup>172</sup> Johns, Ch. Bridges.: Heilung und Befreiung aus pfingstkirchlicher Perspektive, in: Concilium. Jg. 32,3/1996, S. 238-242.

<sup>173</sup> Sullivan, Francis A.: Die charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele, Graz u.a. 1988, S. 17.

<sup>174</sup> Ebd.

und zum Wesen christlichen Lebens.<sup>175</sup> So benennt Paulus in 1 Kor 12-14 und Röm 12 eine Vielzahl von Gaben, die der Heilige Geist schenkt: Vermittlung von Erkenntnis, prophetische Rede, Heilkraft, Trost, Ermahnung, Lehre und Barmherzigkeit. Die Charismatische Bewegung betont, dass diese Gaben den Menschen auch heute zu ihrem persönlichen Wachstum und zum Dienst am Anderen gegeben werden. Wenn man die Charismen genauer betrachtet, fällt auf, dass es sich bei allen Charismen um unterschiedliche ‚Dienste‘ am Anderen, nicht um eine besondere Auszeichnung handelt. Die Ausübung bzw. das Ernstnehmen der Charismen müsste zu einer stärker sozial orientierten Gesellschaft und zu mehr Solidarität mit den Anderen führen.

Betrachtet man den Zusammenhang, dass in den Charismen der Heilige Geist selbst sichtbar wird, wird deutlich, worin das Sichtbarwerden des Geistes liegt: im Dienst am Nächsten. In seinen Charismen zeigt sich der Geist auch heute als lebendig und gegenwärtig.

### 3.2.2      **Drei Phasen in der Entwicklung der Pfingstbewegungen**

Wagner spricht von drei aufeinander folgenden ‚Wellen des Heiligen Geistes‘<sup>176</sup>: Die *erste Welle* ist das Erscheinen der „klassischen“ Pfingstbewegung. Im Zentrum stehen hier die Lehre der Geisttaufe als Krisenerlebnis und die begleitende Glossolie. Die klassische Pfingstbewegung (‚klassischer Pentecostalismus‘) verbreitete sich anfänglich vor allem in den unteren sozialen Schichten in den USA, ohne Rücksicht auf die Hautfarbe. Die klassische Pfingstbewegung betont, dass der Christ durch die Erfahrung der ‚Taufe des Heiligen Geistes‘ selbst die dritte Person der Trinität empfängt und dadurch geheiligt ist bzw. wie andere Gruppierungen (z.B. Assemblies of God) innerhalb der ‚Pfingstler‘ vertreten, ‚zum Dienst bevollmächtigt wird‘. Der ‚Beweis‘ für den Empfang des Geistes besteht für die Pfingstler in der Zungenrede, der Glossolie.<sup>177</sup>

Die *zweite Welle* folgt in den 1960er Jahren mit der neopfingstlerisch-charismatischen Erneuerung<sup>178</sup> (‚Neo-Pentecostalismus‘), die verstärkt die Mittelschicht und die Großkirchen erreichte. Hier ist der Wunsch nach geistlicher Erneuerung der bestehenden Kirchen zentral, die Gründung neuer Gemeinden und eine Evangelisation außerhalb der Kirche wird in dieser Phase dagegen nicht betont. Diese ‚Welle‘ scheint weniger klar definiert zu sein als die erste. Die Bewegung spricht weniger von der vorher so stark hervorgehobenen ‚Taufe im Heiligen Geist‘, sondern eher davon, ‚im Heiligen Geist getauft zu werden‘, was mehr einen dynamischen Prozess der Erfahrung des Heiligen Geistes betont, eine Freisetzung der schon

---

<sup>175</sup> McDonnell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 43.

<sup>176</sup> Wagner, C.Peter: Spiritual Power and Church Growth. London 1987.

<sup>177</sup> Wimber, John/Springer, Kevin (Hrsg.): Die dritte Welle des Heiligen Geistes. Was kommt nach der Erneuerung? Wiesbaden 1988, S. 230.

<sup>178</sup> Zu den drei Begriffen „klassischer Pentecostalismus“, „Neo-Pentecostalismus“ und „Charismatische Erneuerung“ s. Sullivan, Francis A.: Die charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele. Graz u.a. 1988, S. 45f.

in Taufe und Firmung oder Konfirmation gegebenen Kraft.<sup>179</sup> Die Glossolalie tritt hier zunehmend in den Hintergrund.

Für die Zeit ab 1980 wählt Wagner den Begriff von der *dritten Welle* des Heiligen Geistes. Diese, heute eher „Charismatische Erneuerung“ oder von Großmann warnend ‚Power-Charismatik‘<sup>180</sup> genannt, erreicht vor allem konservativ-evangelikale Christen und hat sich der Evangelisation, der Gemeindebildung und der Transformation bestehender Gemeinden verschrieben. „Eines der Merkmale der dritten Welle ist das Fehlen von Uneinigkeit schaffenden Elementen.“<sup>181</sup> Die Antwort auf die Frage, wie ein Christ den Geist erfährt, wird hier sehr weit gefasst. Man spricht nicht mehr von einer ‚Taufe im Heiligen Geist‘, sondern vielmehr davon, ‚vom Heiligen Geist erfüllt oder bevollmächtigt‘<sup>182</sup> zu werden. Die Begegnung mit dem Heiligen Geist wird als ein – sicher sehr bedeutungsvoller – Schritt innerhalb eines geistlichen Wachstumsprozesses beschrieben, bei dem es aber vor allem darum geht, immer wieder vom Geist erfüllt zu werden.

Alle drei Phasen gehören für Wimber zu demselben großen Wirken des Heiligen Geistes in diesem Jahrhundert<sup>183</sup>, sodass man sagen kann, dass die heutige Charismatische Erneuerungsbewegung ihre Wurzeln in der Pfingstbewegung hat und aus ihr hervorgegangen ist.<sup>184</sup> Im Unterschied zu den Pfingstkirchen, die sich eher in eigenen Kirchen organisiert haben, verblieben die Charismatischen Bewegungen zumeist innerhalb der bestehenden Kirchen.

Die Entwicklung der Charismatischen Erneuerungsbewegung kann ihrerseits in drei Phasen mit bestimmten Ausrichtungen eingeteilt werden: 1. 1960-1970: Überschwang und Übertreibungen, Faszination des Neuen, 2. 1971-1979: Hochphase mit zahlreichen Konferenzen und kirchlichen Gutachten, zunehmende Akzeptanz bei gleichzeitiger Abflachung, 3. seit 1980: Wandlungen und neue Themenbereiche (Fundamentalismus, Weltevangalisation, Gemeindegewachstum, Gemeindegründungen).<sup>185</sup>

### **3.2.3        ‚Duquesne-Wochenende‘ und seine Folgen innerhalb der Katholischen Kirche**

Das Jahr 1967 wird als der Beginn der pfingstlich-charismatischen Bewegung in der Katholischen Kirche gesehen. Die Einkehrtage vom 17. bis zum 19. Februar 1967 sind in der Welt unter dem Namen ‚Duquesne-Wochenende‘ bekannt geworden. Sie werden als der

---

<sup>179</sup> Wimber, John/Springer, Kevin (Hrsg.) Die dritte Welle des Heiligen Geistes. Was kommt nach der Erneuerung? Wiesbaden 1988, S. 231.

<sup>180</sup> Großmann, S.: Charismatische Erneuerung und Pfingstbewegung, in: Theol. Beiträge Jg. 27,2/1996, S. 74.

<sup>181</sup> Wimber, John/Springer, Kevin (Hrsg.) Die dritte Welle des Heiligen Geistes. Was kommt nach der Erneuerung? Wiesbaden 1988, S. 29.

<sup>182</sup> Ebd. S. 232.

<sup>183</sup> Wimber, John: Vollmächtige Evangelisation. Hochheim 1987, S. 118.

<sup>184</sup> Pöhlmann, Horst Georg: Heiliger Geist – Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist. Anstöße zu einer neuen Spiritualität, Neukirchen-Vluyn 1998, S. 91.

<sup>185</sup> Föller, Oskar: Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich. Wuppertal 1995, S. 20.

Beginn der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche und von vielen Anhängern auch als Antwort auf den Gebetsruf des Papstes Johannes XXIII., der das II. Vatikanische Konzil mit einem Gebet zum Heiligen Geist und dem Wunsch, ein ‚neues Pfingsten zu erleben, eröffnete.<sup>186</sup> In Duquesne war es das erste Mal, dass eine Gruppe von Katholiken die ‚Taufe im Heiligen Geist‘ und damit zusammenhängend charismatische Gaben erfahren hat. Mit diesen Einkehrtagen begann die Ausbreitung der katholischen Charismatischen Erneuerungsbewegung in den Vereinigten Staaten und rund um die ganze Welt. Einer der Professoren und Leiter des Duquesne-Wochenendes berichtete später seinen Freunden an der Universität Notre Dame: "An ein Pfingsten brauche ich nicht zu glauben, ich habe es gesehen!"<sup>187</sup>

Bereits 1969 bezeichneten die amerikanischen Bischöfe die Charismatische Erneuerung in einer ersten Stellungnahme als eine "Bewegung, der erlaubt werden sollte, sich zu entwickeln."<sup>188</sup>

In dem ‚Mechelner Dokument‘<sup>189</sup>, das im Mai 1974 auf Einladung Kardinal Suenens von einer internationalen Gruppe von Theologen und Laien erarbeitet wurde, heißt es über diese Bewegung: „Die Charismatische Erneuerung stammt von der Kirche, ist in der Kirche und breitet sich aus. Es liegt jedes Anzeichen dafür vor, dass sie ein dauernder Ausdruck des Lebens der Kirche bleiben wird. Also hat man es nicht mit einer vorübergehenden Mode zu tun.“<sup>190</sup>

Papst Paul VI. und Papst Johannes Paul II.<sup>191</sup> haben wiederholt auf die Bedeutung der Erneuerungsbewegung für die katholische Kirche und die Neuevangelisierung hingewiesen. Papst Paul VI. betonte in einer Ansprache an die Teilnehmer der Internationalen Leiterkonferenz der Charismatischen Erneuerungsbewegung in Rom im Mai 1975: „Nichts ist nötiger für eine Welt, die mehr und mehr säkularisiert ist, als das Zeugnis dieser geistlichen

---

<sup>186</sup> Gebet vor dem II. Vatikanischen Konzil: „Gott Heiliger Geist, du bist vom Vater in Jesu Namen gesandt. Du stehst der Kirche bei und leitest sie unfehlbar. Wir bitten dich, ergieße in deiner Güte die Fülle deiner Gaben über das kommende Konzil. Milder Lehrer und Tröster, erleuchte den Geist unserer Bischöfe, die in willigem Gehorsam gegen den obersten Hirten der Kirche sich zur heiligen Versammlung vereinen. Gib, daß das Konzil reiche Frucht bringe! Laß das Licht und die Kraft des Evangeliums die menschliche Gesellschaft immer mehr durchdringen! Laß den katholischen Glauben und das Werk der Mission kraftvoll wachsen. Füge gnädig, dass die Lehre der Kirche immer besser erkannt werde und daß christliche Zucht und Sitte zum Heil der Menschen erstarke! Gütiger Freund unserer Seele, festige unseren Geist in der Wahrheit und mache unsere Herzen zu rechtem Gehorsam bereit, damit wir die Beschlüsse des Konzils in aufrichtiger Ergebenheit annehmen und in freudiger Entschlossenheit ausführen! Wir bitten dich auch für jene Christen, die noch nicht zur einen Herde Jesu gehören. Gib, daß alle, die Christi Namen bekennen unter der Leitung des einen Hirten endlich eins werden. Erneuere in unserer Zeit deine Pfingstwunder. Gewähre der heiligen Kirche, daß sie mit Maria, der Mutter Jesu, einmütig und inständig im Gebet ausharre und unter der Führung des heiligen Petrus das Reich des göttlichen Erlösers ausbreite, das Reich der Wahrheit und der Gerechtigkeit, das Reich der Liebe und des Friedens. Amen. (Papst Johannes XXIII.) hier in: Baumert, Norbert SJ (Hrsg.): Jesus ist der Herr. Kirchliche Texte zur Katholischen Erneuerung. Münsterschwarzach 1987.

<sup>187</sup> <http://alt.erneuerung.de/modules.php> – 25.7.2008

<sup>188</sup> <http://www.erneuerung.de/modules.php> [30.05.2009]

<sup>189</sup> Theological and Pastoral Orientations on the Catholic Charismatic Renewal. Ann Arbor 1974.

<sup>190</sup> vgl. Ebd.

<sup>191</sup> Z.B. Papst Johannes Paul II: Ansprache an die Teilnehmer des 2. Internationalen Treffens der kirchlichen Bewegungen am 2. März 1987 – aus: Osservatore Romano, dt. Ausgabe, hier in: Baumert, Norbert SJ (Hrsg.): Jesus ist der Herr. Kirchliche Texte zur Katholischen Erneuerung. Münsterschwarzach 1987, S. 150 ff.; Papst Johannes Paul II: Ansprache an die Delegierten des 6. Internationalen Leitertreffens der Katholischen Charismatischen Erneuerung am 15.5.1987, ebd. S. 153ff.

Erneuerung, die der Heilige Geist heute in den unterschiedlichsten Regionen und Bevölkerungsschichten hervorbringt. Ihre Ausprägungen sind verschieden: tiefe Gemeinschaft des Herzens, inniger Kontakt mit Gott, in Treue zu der durch die Taufe angenommenen Aufgaben, im Gebet, das oft gemeinschaftlich geschieht und in welchem jeder, indem er sich frei äußert, das Beten der anderen unterstützt und es nährt; und als Basis von allem: eine persönliche Überzeugung. Diese Überzeugung hat ihre Quelle nicht allein in der Glaubensunterweisung, sondern in einer Gewissheit gebenden Erfahrung echten Lebens, insbesondere der Erfahrung, dass ohne Gott der Mensch nichts tun kann – und andererseits – mit ihm alles vermag [...]. Wie kann diese geistliche Erneuerung etwas anderes sein, als eine Chance für die Kirche und die Welt?“<sup>192</sup>

Die Charismatische Erneuerung wird heute nicht als Abspaltung, sondern als ein wichtiger Teil der Katholischen Kirche angesehen. „Sie wollen katholisch sein und die Erneuerungsbewegung in die katholische Tradition hineinstellen.“<sup>193</sup>

### **3.2.4 Gemeinsame konzeptionelle Bereiche der verschiedenen Charismatischen Bewegungen**

Eine Schwierigkeit besteht im Zusammenhang mit den Charismatischen Erneuerungsbewegungen darin, dass die einzelnen Gruppen und Gemeinschaften ein vielfältiges Erscheinungsbild aufweisen und sich eine Vielzahl neuer Facetten herausgebildet hat.<sup>194</sup> Dies macht es schwer, konkrete Abgrenzungen der einzelnen Gruppen und Begrifflichkeiten voneinander zu unterscheiden. Dennoch lassen sich bei der Charismatischen Erneuerungsbewegung drei Hauptströmungen und gemeinsame Ziele aufweisen: 1. Die Betonung der Notwendigkeit einer lebendigen Beziehung zu Jesus Christus, 2. das Vertrauen auf den Heiligen Geist und seine Gaben auch in heutiger Zeit, 3. der Glaube an die besondere Erfahrung des Heiligen Geistes, die zu Zeugnis und Dienst führt.<sup>195</sup>

Konzeptionell stehen in der Charismatischen Erneuerungsbewegung vier Bereiche im Mittelpunkt:

- (1) Gottesdienste mit ungeplanter Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes
- (2) Seelsorge in der Kraft des Heiligen Geistes
- (3) Bibel

---

<sup>192</sup> <http://www.erneuerung.de/modules.php> [30.5.2009]

<sup>193</sup> McDonnell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 43.

<sup>194</sup> Föller, Oskar: Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich. Wuppertal 1995, S. 1.

<sup>195</sup> Bittlinger, Arnold: Der neutestamentliche charismatische Gottesdienst im Lichte der heutigen charismatischen Erneuerung der Kirche, in: Panagopoulos, Johannes (Hrsg.): Prophetic Vocation in the New Testament and Today. Leiden 1977, S. 186-209, hier S. 189.

#### (4) Gebet.<sup>196</sup>

Die Bewegung selbst sieht ihre theologische Basis in einer Erneuerung des Taufbewusstseins (Taufe, Firmung, Eucharistie). Ihr besonderes Interesse ist es, das christliche Leben als Ganzes durch die Kraft des Geistes unter der Herrschaft Jesu zu erneuern.<sup>197</sup> Ziel der Charismatischen Erneuerungsbewegung ist es, die Kirche charismatisch zu erneuern, damit jeder in der Kirche die Fülle des Lebens im Heiligen Geist erfahren kann.<sup>198</sup> Zentral sind dabei immer die Verkündigung Jesu und die Ausrichtung auf den Vater, die Verkündigung des Evangeliums und die Wiederherstellung aller Menschen in Christus.<sup>199</sup> Diese hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn in der Kirche weiter.<sup>200</sup> Der Heilige Geist und seine Charismen sind Bestandteil der Evangelien. „Ziel der Erneuerungsbewegung ist nicht, der Kirche etwas zu bringen, was sie nicht hat, sondern die örtlichen Kirchen und die universale Kirche zur Freisetzung dessen, was sie bereits besitzen, zu bringen: die Hingabe an Jesus Christus zu vertiefen und die Erwartung dafür, wie der Geist in den Charismen im Leben der Kirche zur Sichtbarkeit kommt, zu erweitern.“<sup>201</sup>

### 3.2.5 Charismatische Erneuerung als ‚Heilig-Geist-Bewegung‘

Die Charismatische Erneuerung gilt als eine ‚Heilig-Geist-Bewegung‘. Sie beruht auf der Überzeugung, dass der Heilige Geist souverän und frei ist und er weht, wann, wo und wie er will. Sein Wirken innerhalb der Gemeinschaft geschieht immer auf seine Initiative hin.<sup>202</sup> Ihre Spiritualität beruft sich insbesondere auf den Heiligen Geist und besondere Phänomene wie Glossolalie, Prophetie und Heilungen. Gerade in letzter Zeit aber scheinen diese angesprochenen ‚Phänomene‘ mehr und mehr in den Hintergrund zu treten und die Konzentration auf den Heiligen Geist als Mittler und Wegweiser nimmt zu.

Im Unterschied zu einer rein kognitiven Glaubensvermittlung stehen in den charismatischen Erneuerungsbewegungen das Erleben und die persönliche Erfahrung im Vordergrund. „Das Transzendente wird hier und jetzt vernehmbar, spürbar, realpräsent. Es ist nicht mehr länger nur „sub contraria specie“, hinter seinem Gegenteil verborgen, nicht unanschaulich für die menschlichen Sinne und allein im Glauben – gegen allen Augenschein – fassbar.“<sup>203</sup> ‚Wunder‘ werden als Bekundung der souveränen Schöpfermacht des Heiligen Geistes, als Freiheits- und

<sup>196</sup> Steffen, Reinhard: Geistliche Gemeinde-Erneuerung, Hamburg, in: Hempelmann, Reinhard (Hrsg.): Ökumenisches Forum Volkskirche und charismatische Bewegungen. 10.-12. Oktober 1994. Dokumentationen einer Tagung, Orientierungen und Berichte Nr. 21, EZW. Stuttgart V/1995, S. 14.

<sup>197</sup> Baumert, Norbert: Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche. Graz u.a. 1986, S. 51.

<sup>198</sup> McDonnell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 36f.

<sup>199</sup> Ebd. S. 41.

<sup>200</sup> II. Vatikanum, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 48.

<sup>201</sup> McDonnell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 43.

<sup>202</sup> Ebd. S. 46.

<sup>203</sup> Ebd. S. 23.



Neuerungsgeschehen erfahren<sup>204</sup> und begriffen. Der Aspekt der *Gotteserfahrung* steht hier im Mittelpunkt. Inhaltlich weist die charismatische Erfahrung im pneumatologischen Kontext ein Durchdrungenwerden mit dem Heiligen Geist und eine Erfahrung der bleibenden, realen, gegenwärtigen und persönlichen Gottesgegenwart auf.<sup>205</sup>

In ihren eigenen Dokumenten<sup>206</sup> beschreibt die Charismatische Bewegung ihre spirituellen Schwerpunkte folgendermaßen: „Wir wollen dem Dreifaltigen Gott, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist dienen, indem wir an der Berufung und Sendung der Kirche in folgenden Schwerpunkten mitarbeiten: Lobpreis und Anbetung, Leben aus dem Wort Gottes, Evangelisation und Jüngerschulung, Leben in Gemeinschaft, Soziales Engagement, Ökumene. Für jedes Mitglied der Charismatischen Bewegung steht am Anfang der persönliche Anruf Gottes. Dies kann geschehen durch ein Bibelwort, durch persönliche Erlebnisse oder durch andere Menschen. Die Betroffenen erkennen hierin das Wirken Gottes, der sie durch den Heiligen Geist in die Nachfolge Christi führen will.“<sup>207</sup> An dieser Stelle wird deutlich, dass es nicht um den Heiligen Geist allein geht, sondern dass der Geist eine Mittlerfunktion innehat, die letztlich zu Christus bzw. zur Christusnachfolge führen soll.

Innerhalb der Charismatischen Bewegung haben das Wort Gottes und das Gebet, hier vor allem der Lobpreis, zentrale Bedeutung. So werden in den Gruppen z.B. Psalmen gebetet oder Bibelstellen gemeinsam betrachtet. Das Bibelstudium soll möglichst täglich betrieben werden, um sich auf diese Weise von Gott direkt ansprechen zu lassen. Die Charismatische Bewegung sieht sich hier der alten kirchenväterlichen Tradition der ‚lectio divina‘<sup>208</sup> verpflichtet. Das Wort Gottes soll das Leben der Betroffenen durchwirken, es soll in den Menschen Gestalt annehmen. Beim Lesen des göttlichen Wortes schenkt Gott seinen Heiligen Geist und kann so das Leben des Menschen verwandeln. „Erst wenn Dich ein Wort im Herzen ergreift und zum Tun drängt, hast Du den Sinn dieses Wortes erfasst. Wenn Gott spricht, geschehen Wunder. Wenn Er zu Deinem Herzen spricht, geschieht das Wunder Deiner Verwandlung.“<sup>209</sup>

Im Zentrum des Charismatischen Denkens steht immer wieder die bewusste Entscheidung für Christus und die persönliche Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes im eigenen Leben. Als Beispiel dient den Charismatischen Erneuerungsbewegungen die Erfahrung der ersten Jünger zu Pfingsten, als sie durch die Kraft des Heiligen Geistes von schwachen, furchtsamen Männern in ‚kraftvolle Apostel‘ verwandelt wurden, um furchtlos das Evangelium zu

---

<sup>204</sup> Benz, Ernst: Der Heilige Geist in Amerika. Düsseldorf/Köln 1970, S. 208-214.

<sup>205</sup> Vgl. Kägi, Hansjörg: Der Heilige Geist in charismatischer Erfahrung und theologischer Reflexion. Zürich 1989, S. 17-34.

<sup>206</sup> <http://www.erneuerung.de/wasist.php> [30.05.2009]

<sup>207</sup> Baumert, Norbert: Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche. Graz u.a. 1986, S. 11f.

<sup>208</sup> ‚Geistliche Schriftlesung‘: In der Kirche hat sich über die Jahrhunderte ein großes Erfahrungswissen angesammelt. Menschen, die sich immer wieder bemühten, dem Wort Gottes zu begegnen, haben mit der Zeit vier Schritte herausgearbeitet, die eine fruchtbare Lesung begünstigen; es ist die Methode, die unter dem Namen ‚lectio divina‘ (Geistliche Schriftlesung) bekannt wurde und den Gläubigen immer wieder von der Kirche empfohlen wird: Schlagen Sie zuerst die Heilige Schrift auf und lesen Sie einige wenige Verse (lectio). Überdenken Sie dann still, was Gott Ihnen sagen will (meditatio). Versuchen Sie danach, Gott betend Antwort zu geben und mit ihm in ein Zwiegespräch zu kommen (oratio). Verweilen Sie schließlich – wenn es Ihnen gegeben wird – liebend und voller Hingabe bei Gott (contemplatio); oder aber: gehen Sie hin und handeln Sie danach (actio).

<sup>209</sup> Madinger, Herbert: Entscheidung für Christus. Wien 1988, S. 38.

predigen.<sup>210</sup> Entscheidend ist die wirklich persönliche Entscheidung, als Christ zu leben, was dann durch das Leben bestätigt werden muss. Wichtig ist auch das gemeinsame Gebet für den Einzelnen um den Heiligen Geist, das in vielen Charismatischen Gemeinschaften von Zungenrede begleitet ist, aber anders als in der klassischen Pfingstbewegung nicht sein muss. Mitglied in der Charismatischen Bewegung wurde man vor allem in den Anfängen der Charismatischen Bewegung durch die ‚Taufe im Heiligen Geist‘, die für die Charismatiker eine neue Möglichkeit darstellt, eine Beziehung zum Heiligen Geist aufzubauen, wobei der Hauptakzent darin liegt, das eigene Leben stärker auf Christus hin auszurichten.<sup>211</sup> In den heutigen Charismatischen Erneuerungsbewegungen, Gemeinschaften und Gemeinden spielt die Geisttaufe nicht mehr eine so zentrale Rolle. Man spricht heute eher von ‚Geisterfüllung‘ oder ‚Bevollmächtigung durch den Geist‘.<sup>212</sup>

Ein wesentlicher Schwerpunkt der Charismatischen Erneuerung ist die Bedeutung der Gaben des Heiligen Geistes. Dabei beruft die Bewegung sich vor allem auf zwei Briefe des Apostels Paulus, den 1. Brief an die Korinther und den Brief an die Römer, sowie auf die Beschreibung des Pfingstfestes in der Apostelgeschichte.

Im 1. Korintherbrief 12,8-10 heißt es: „Dem einen wird vom Geist die Gabe geschenkt, Weisheit mitzuteilen, dem andern durch den gleichen Geist die Gabe, Erkenntnis zu vermitteln, dem Dritten im gleichen Geist Glaubenskraft, einem andern – immer in dem einen Geist – die Gabe, Krankheiten zu heilen, einem andern Wunderkräfte, einem andern prophetisches Reden, einem andern die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, wieder einem andern verschiedene Arten von Zungenrede, einem andern schließlich die Gabe, sie zu deuten.“

Im Römerbrief 12,4-8 kommt sehr deutlich die Bedeutung der einzelnen Charismen für den Aufbau der jeweiligen Gemeinden und der ganzen Kirche, des Leibes Christi, zum Ausdruck: „Aufgrund der Gnade, die mir gegeben ist, sage ich einem jeden von euch: Strebt nicht über das hinaus, was euch zukommt, sondern strebt danach, besonnen zu sein, jeder nach dem Maß des Glaubens, das Gott ihm zugeteilt hat. Denn wie wir an dem einen Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder denselben Dienst leisten, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, als Einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören. Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade. Hat einer die Gabe prophetischer Rede, dann rede er in Übereinstimmung mit dem Glauben; hat einer die Gabe des Dienens, dann diene er. Wer zum Lehren berufen ist, der lehre; wer zum Trösten und Ermahnen berufen ist, der tröste und ermahne. Wer gibt, gebe ohne Hintergedanken; wer Vorsteher ist, setze sich eifrig ein; wer Barmherzigkeit übt, der tue es freudig.“

Innerhalb der charismatischen Bewegung wird betont, dass diese Gaben, die Paulus in seinen Briefen beschreibt, auch heute noch geschenkt werden, teilweise in neuerer und anderer Form. Viele der Gaben sind nicht so sehr nach außen sichtbar und mehr für den Einzelnen von

---

<sup>210</sup> Sullivan, Francis A.: Die charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele. Graz u.a. 1988, S. 55ff.

<sup>211</sup> Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 30.

<sup>212</sup> Wimber, John: Gott möchte in seiner Kirche herrschen, in: RB der CGE. Nr. 23/24, Juni 1987, S. 6-9; Ders.: Wenn der Geist kommt... Zu den körperlichen Manifestationen des Geistwirkens, in RB der CGE. Nr. 23/24, Juni 1987, S. 9-13.

Bedeutung, wie zum Beispiel die Gabe eines starken Glaubens, oder mehr für das Miteinander, wie die Gabe des Tröstens oder Dienens. Diese Gaben werden oft nicht als etwas Besonderes betrachtet. Wichtig für den Empfang von Charismen sind die innere Bereitschaft dafür und die enge Verbundenheit mit Gott. Nicht jeder kommt in den ‚Besitz‘ aller Gaben, sondern jeder bekommt die Gabe(n) von Gott geschenkt, die für ihn und seine Berufung wichtig sind und mit denen er der Kirche dienen soll. Paulus erkannte in seinen Briefen bereits das Problem, dass Menschen dazu neigen können, alle Gaben besitzen zu wollen und beantwortet dies folgendermaßen: „Sind etwa alle Apostel, alle Propheten, alle Lehrer? Haben alle die Kraft, Wunder zu tun? Besitzen alle die Gabe, Krankheiten zu heilen? Reden alle in Zungen? Können alle solches Reden auslegen?“ (1Kor 12, 29-30)

Betont wird in den Charismatischen Bewegungen die Einheit des gemeinschaftlichen Leibes der Christen: Treue im Gebet, Versöhnung, Verwurzelung in den Sakramenten und der Kirche, Dienst in der Nächstenliebe und evangelisches Verlangen nach einer größeren Armut.<sup>213</sup>

### **3.2.6 Glossolalie – Prophetie – Heilung**

Besonders Aufsehen erregend und deshalb vielfach mit Skepsis betrachtet<sup>214</sup> sind unter den Gaben des Heiligen Geistes die Glossolalie (Zungenrede), die Prophetie (Gabe der Weissagung) und die Gabe der Heilung. Glossolalie, das Reden in verschiedenen, oft auch unverständlichen Sprachen wurde von den ersten Mitgliedern der Pfingstkirche als das einzige wirklich biblische (Apg 2,4) Zeichen der Taufe durch den Heiligen Geist betrachtet.<sup>215</sup> Dieser wurde deshalb eine hohe Bedeutung zugesprochen. Hollenweger deutete die Glossolalie nicht als ‚übernatürlich‘, sondern als ‚eine natürliche Gabe‘, die, wie beispielsweise auch das Singen und Tanzen, als ‚rechtshirnige Sprache‘ im Menschen angelegt ist, die dann aber seiner Meinung nach kein Zeichen der Geisttaufe sein kann. Er betont Parallelen zwischen dem Zungenreden und dem ‚Dadaismus‘ bzw. Parallelen zu frühkindlichen Spontanlauten.<sup>216</sup> Wenn jemand an die Grenze seiner Ausdrucksfähigkeit kommt, kann es sein, dass er auf einmal unbekannte Silben und Worte spricht, die ganz von seiner inneren Bewegung erfüllt sind, sei es Lob oder Bitte, Freude oder vor allem Liebe. Diese Gabe war in der Urkirche weit verbreitet. Paulus schreibt in 1 Kor 14 über dieses Charisma, dass es besonders eine Gabe für das private Gebet sei und bei öffentlichen Zusammenkünften nur eingeschränkt verwendet

---

<sup>213</sup> Madre, Phillipe: Wort der Erkenntnis – warum und wie. Münsterschwarzach 1988, S. 55.

<sup>214</sup> Am 15. September 1909 wurde die Pfingstbewegung in der ‚Berliner Erklärung‘ als nicht ‚von oben‘ sondern ‚von unten‘ verurteilt und in vielen Erscheinungen mit Spiritismus gleichgesetzt. Die ‚Berliner Erklärung‘ verurteilt den pfingstlichen Aufbruch als ‚von unten‘ und erhebt warnend die Stimme. Das Dokument ist über Jahrzehnte in Deutschland Anlass zu Trennung und Distanz zwischen pfingstlichen und evangelikalen Christen gewesen. Durch die Gemeinsame Erklärung der Evangelischen Allianz Deutschland und des BFP aus dem Jahre 1996 wurde die ‚Berliner Erklärung‘ de facto, wenn auch nicht ausdrücklich, widerrufen.

<sup>215</sup> Sullivan, Francis A.: Die charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele. Graz u.a. 1988, S. 48.

<sup>216</sup> Hollenweger, Walter J.: Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft, Situation, ökumenische Chancen. Göttingen 1997, S. 250f.

werden solle, damit neu Hinzukommende nicht abgeschreckt würden.<sup>217</sup> Viele Menschen erfahren diese Gabe auch heute als eine große Bereicherung für ihr persönliches Gebet, es hilft ihnen nach eigenen Angaben, mit dem Herzen zu beten. Auch bei charismatischen Gebetstreffen wird oft eine Zeit lang gemeinsam in verschiedenen Sprachen gebetet oder gesungen. Manche Menschen bekommen nach eigenen Angaben diese Gabe bei der Erfahrung einer ‚Taufe im Heiligen Geist‘ geschenkt, wenn andere gemeinsam mit ihnen um das Kommen des Gottesgeistes beten. Es gibt unterschiedliche Meinungen darüber, ob es sich bei diesem Gebet wirklich um eine ‚fremde Sprache‘ oder um eine besondere Ausdrucksweise handelt, die einer menschlichen Sprache ähnlich ist, wie die (sprach-)wissenschaftliche Analyse<sup>218</sup> ergab. Ausgiebig mit der urchristlichen Glossolalie beschäftigt hat sich auch der Neutestamentler Dr. Eckhard J. Schnabel.<sup>219</sup>

Bei der Prophetie geht es der Charismatischen Erneuerungsbewegung mit Paulus (1 Kor 12) um Dinge, die der Kirche nützlich sind und diese aufbauen helfen. Inspiriert vom Heiligen Geist sind die Menschen aufgerufen, einander nicht ihren eigenen Willen, sondern vielmehr den Willen Gottes kund zu tun.<sup>220</sup> Auch an dieser Stelle taucht wiederum das Problem der ‚Unterscheidung der Geister‘ auf. Was ist menschliches, was wirklich göttliches Wort, was ist allein aus der Psyche des Menschen, was ist vom Heiligen Geist inspiriert?<sup>221</sup> Vor allem darf der ‚Prophet‘ nicht aus eigenem Interesse sprechen, sondern es muss sicher sein, dass sein Wort mit der Lehre Kirche in Einklang steht und auf das Wohl der Gemeinschaft und der Kirche hin ausgerichtet ist.

Eine weitere, manchmal mit Skepsis betrachtete Gabe ist die ‚Gabe der Heilung‘. Jesus selbst hat vielfach Kranke geheilt (z.B. Mt 8,1-4; 8,14f.; 8,28-34, 9,1-8) und auch seine Jünger dazu aufgerufen (z.B. Mk 16,17f. oder Mt 10,7f.). Laut Charismatischer Erneuerung sind alle Menschen dazu gerufen, für Kranke zu beten. Es geht der Bewegung nicht darum, Wunderheilungen zu erzielen, die Menschen sollen vielmehr voll Glauben für die Betroffenen beten und für dieses Charisma des Heiligen Geistes offen sein.<sup>222</sup>

### **3.2.7 Charismatische Bewegung und Bedeutung des Gebets**

Im Zentrum der charismatischen Erneuerung steht das Gebet und hier vor allem der Lobpreis, das Dankgebet. Dieses Dankgebet schließt den Dank für die eigenen Gaben mit ein. „Beim

---

<sup>217</sup> Baumert, Norbert: Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche. Graz u.a. 1986, S. 15.

<sup>218</sup> Z.B. Newberg, Andrew: Der gedachte Gott. München 2003; Ders./ Eugene d'Aquili/ Vince Rause: Why God won't go away : brain science and the biology of belief. New York 2002; H. Newton Malony, A. Adams Lovekin: Glossolalia: Behavioural Science Perspectives on Speaking in Tongues. New York & Oxford 1985; Watson E. Mills (Hrsg.): Speaking in Tongues. A Guide to Research on Glossolalia. Eerdmans, Grand Rapids MI 1986.

<sup>219</sup> Schnabel, Eckhard J.: Urchristliche Glossolalie, in: JETh (Jahrbuch für Evangelikale Theologie) 12 (1998), S. 77-99.

<sup>220</sup> Sullivan, Francis A.: Die charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele. Graz u.a. 1988, S. 113ff.

<sup>221</sup> McDonnell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 50.

<sup>222</sup> Tardif, Emiliano / Madre, Phillipe: Das Charisma der Heilung und Gebete um Heilung. Münsterschwarzach 1995, S. 15ff.

Danken öffnest Du Dein Herz für Gott. Dein Dank und Lobpreis ist Zeichen Deines Glaubens. Wegen dieses Glaubens kann Gott in das geöffnete Herz alle Gaben Seiner Liebe hineinlegen.“<sup>223</sup> In der Charismatischen Bewegung wird alles geistliche Geschehen, Gebet, Bitten und Lobpreisen mit großer Freiheit, auch mit Gebärden ausgedrückt. Dazu kann z.B. das Klatschen, Tanzen und Handauflegen gehören.<sup>224</sup> Daneben ist auch die Stille ein zentrales Element, um mit Gott in eine persönliche Beziehung einzutreten.

Ein weiterer zentraler Punkt der Charismatischen Erneuerung ist die Gemeinschaft. Miteinander über den Glauben sprechen, gemeinsam beten, Erfahrungen austauschen sind hier die zentralen Stichworte. In der Charismatischen Bewegung gibt es unterschiedliche Formen der Zusammenkunft: kleinere, z.B. Familien, und größere Gebetsgruppen, größere Gemeinschaften, wie z.B. die Ann-Arbor-Gemeinschaft in Michigan, zu der in den 1970er Jahren ca. 600 Mitglieder gehörten, oder so genannte Stammgruppen von bis zu 800 Mitgliedern. Zusätzlich gibt es Nationalkonvente, z.B. in Nôtre Dame, bei denen mehr als 20000 Menschen zusammen kommen.<sup>225</sup> Wichtige Elemente dieser Zusammenkünfte sind Lieder, Lobpreis, Danksagung, die Betrachtung einer Schriftstelle, gemeinsamer Austausch und zum Schluss meist gemeinsame Fürbitten. Es soll dabei auch Raum sein für die Ausübung der jeweiligen Charismen.<sup>226</sup>

Eine Aufgabe der Gemeinschaft liegt darin, dem Einzelnen dabei zu helfen, den Weg des Heiligen Geistes klarer zu erkennen. Ziel soll das Wachsen der Gottesbeziehung und die Stärkung des Glaubens sein. Die Charismatische Erneuerungsbewegung sieht ihre gemeinsame ‚soziale‘ Aufgabe vorwiegend darin, im Wissen um die eigene Schwäche anderen zu helfen, ihre Erlösung zu finden. Von da her werden menschliche Beziehungen gesund, wird die Kirche im Kleinen aufgebaut und schließlich auch die Gesellschaft verändert. Von dieser Mitte her ergeben sich dann auch die sozialen Dienste und gesellschaftlichen Aufgaben von Einzelnen und Gemeinschaften.<sup>227</sup> Die Charismatische Bewegung ist missionarisch ausgerichtet. Zeugnis geben, Verkündigung des Evangeliums, christliche Worte und Taten sind die zentralen Aufgaben der Charismatiker. Einzelne Mitglieder berichten dabei in der Gruppe von ihren entscheidenden Begegnungen mit Christus, ihren ‚Berufungserlebnissen‘ und können so für die anderen selbst zu einem Zeugnis werden.<sup>228</sup>

Eine aus dem Charismatischen Aufbruch selbst erwachsene theologische Kommission erarbeitete den Text „Der Geist macht lebendig. Theologische und pastorale Grundlagen der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche Deutschlands“<sup>229</sup>, der 1987 von der Deutschen Bischofskonferenz „zustimmend zur Kenntnis genommen“ und „als Grundlage für

<sup>223</sup> Madinger, Herbert: Entscheidung für Christus. Wien 1988, S. 94.

<sup>224</sup> Baumert, Norbert: Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche. Graz u.a. 1986, S. 19.

<sup>225</sup> McDonnell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 30f.

<sup>226</sup> Tardif, Emiliano: Er kam und heilte. Wie Jesus heute heilt. Pettenbach 1998, S. 74ff.

<sup>227</sup> Baumert, Norbert: Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche. Graz u.a. 1986, S. 29

<sup>228</sup> Ebd. S. 31ff.

<sup>229</sup> [http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/glauben/geistliches\\_leben/gemeinschaften\\_bewegungen/charismatische\\_erneuerung/Hintergrund.html](http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/glauben/geistliches_leben/gemeinschaften_bewegungen/charismatische_erneuerung/Hintergrund.html) (30.5.2009)



die weitere Arbeit anerkannt“ wurde. Darin werden Grundfragen der Pneumatologie und der Spiritualität angesprochen, um das Erfahrene im Ganzen des kirchlichen Lebens verstehen und integrieren zu können. Hauptthemen sind dabei: Wirklichkeit und Wirken des Geistes Gottes, Erfahrung des Geistes Gottes, Kriterien und Maßstäbe, Geist-Erfahrung und Grundentscheidung, Gnadengaben, Wege in die Praxis und Gefahren.

### **3.2.8 Charismatische Bewegung und ‚Geistlehre‘**

Ein kritischer Punkt der pfingstlichen ‚Theologie‘ ist für Hollenweger (1974) die ‚Geistlehre‘. Er bemängelt zum einen das Fehlen einer eigenen pfingstlerischen Pneumatologie, zum anderen aber auch die Verabsolutierung der lukanischen Pneumatologie.<sup>230</sup>

In manchen charismatischen Äußerungen lässt sich nach McDonnell ein beginnender Dualismus feststellen.<sup>231</sup> Außerdem solle es in Einzelfällen unter den Charismatikern Wiedertaufen gegeben haben.<sup>232</sup>

Die Charismatische Erneuerung als ‚Heilig-Geist-Bewegung‘ misst der Relevanz des Wirkens des Heiligen Geistes eine absolute Bedeutung zu. Ein besonderes Kennzeichen der Charismatischen Erneuerung ist die Erwartung und Praktizierung der Gaben und Wirkungen des Heiligen Geistes, ein Durchdrungenwerden mit dem Heiligen Geist und eine Erfahrung der bleibenden, realen, gegenwärtigen und persönlichen Gottesgegenwart. In ihrer starken Orientierung hin auf Erfahrung im Gegensatz zu theoretischen Erklärungsansätzen scheint die Hauptanziehungskraft, besonders für die Jugend, zu liegen. Charismatiker, mit ihrer bewussten und persönlichen Entscheidung für Christus und der persönlichen Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes im eigenen Leben, sind davon überzeugt, dass Gottes Geist sie mit Fähigkeiten und Gaben beschenkt, um Jesus Christus zu verkünden, die Einheit der Christen zu fördern und eine Zivilisation der Gerechtigkeit und Liebe mit aufzubauen. Die Charismatische Erneuerung engagiert sich für die Wiederentdeckung und Einübung der verschiedenen Charismen in den Gemeinden, um das geistliche Leben der Menschen aus dem Heiligen Geist zu erneuern und die Beziehung zu Jesus Christus lebendig zu gestalten. Weiter sieht die Charismatische Erneuerung ihre theologische Basis in einer Erneuerung des Taufbewusstseins in Taufe, Firmung und Eucharistie. Ihr besonderes Interesse ist es, das christliche Leben als Ganzes durch die Kraft des Geistes unter der Herrschaft Jesu zu erneuern. Glossolalie und Prophetie, die bei den Pfingstkirchen noch sehr stark vertreten und daraufhin auch kritisiert wurden, sind in den heutigen Charismatischen Gruppen eher Randerscheinungen, kommen aber vor. Die Charismatiker selbst weisen vielfach daraufhin,

---

<sup>230</sup> Hollenweger, Walter J.: Charismatische und pfingstlerische Bewegungen als Frage an die Kirchen heute, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 66.

<sup>231</sup> McDonnell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 38.

<sup>232</sup> Vgl. z.B. Beyerhaus, Peter: Geisterfüllung und Geisterunterscheidung. Die schwarmgeistige Gefährdung der Gemeinde heute. in: <http://www.diakrisis.de/vortr1.pdf> - (25.7.2008)



dass es hier durchaus schon zu Übertreibungen und zu einem gewissen ‚Leistungsdruck‘ unter den Mitgliedern gekommen ist. Solche Phänomene müssen also immer kritisch betrachtet, können aber nicht ausgeschlossen werden. Es muss dabei auch heute um eine dauernde Unterscheidung der Geister gerungen werden.<sup>233</sup>

An dieser Stelle soll noch einmal hervorgehoben werden, dass es den Charismatischen Bewegungen nicht darum geht, den Heiligen Geist als die zentrale Person der Trinität herauszustellen, sondern dass ihr Wirken und Handeln letztlich immer auf die Christusbefolgung hin ausgerichtet ist. „Der Akzent liegt also weniger auf dem Geist allein als vielmehr auf der grundlegenden christlichen Botschaft und der Bekehrung zu Christus.“<sup>234</sup> Der Geist ist Geber der Gaben und hat eine Art Mittlerfunktion inne, die letztlich aber nicht zu einer ‚Geistbefolgung‘ sondern zu Christus bzw. zur Christusbefolgung führt.

Schließlich wird dem Heiligen Geist von den Charismatikern heute immer auch die Rolle des Erneuerers zugesprochen, dem, der mit seinem Wirken in den Kirchen die Zeit der Erneuerung anbrechen lassen soll. Auch schreibt die charismatische Erneuerungsbewegung innerhalb der Kirchen es dem Wirken und der erneuernden Kraft des Heiligen Geistes zu, dass die Laien heute mehr und mehr den Platz einnehmen, der ihnen im Rahmen des Priestertums aller Gläubigen gebührt: „Sie wachsen in die priesterlichen Dienste des vollmächtigen Gebets, des Segnens im Namen Gottes, der verkündigenden und prophetischen Ausrichtung des Wortes Gottes und der Hingabe und des Opfers der Liebe hinein.“<sup>235</sup>

Ein immer wieder kritisch angefragter Punkt, die Geisttaufe, ist am Beginn der Erneuerungsbewegung der Akt gewesen, mit dem der Betroffene sich der Erneuerungsbewegung verpflichtet. Es handelt sich dabei um eine intensive gefühlsmäßige Erfahrung ohne äußeres Zeichen, bei der es darauf ankommt, dass die Kraft des Heiligen Geistes, die bisher vom Betroffenen so nicht erfahren werden konnte, eine Sache tiefer persönlicher Erfahrung wird. Hollenweger bezeichnet die Geisttaufe als religiöses Krisenerlebnis, das zeitlich und sachlich verschieden von der Bekehrung ist, und das meist, aber nicht immer erkennbar ist am Zungenreden.<sup>236</sup> Die Geisttaufe als einmalige Initiation nimmt heute nicht mehr die zentrale Rolle ein, die sie noch in den Anfängen der Pfingstkirchen hatte. Dennoch kann sie erfolgen und stellt dann als ‚Taufe im Heiligen Geist‘ eine Beziehung zum Heiligen her, wobei der Hauptakzent darin liegt, das eigene Leben stärker auf Christus hin auszurichten, als Christ zu leben. Mit der Geisttaufe ist eine persönliche und christliche Bindung verbunden, eine Bestätigung der Taufe, in der jeder Getaufte den Geist bereits empfangen hat. Es stellt sich die Frage, wie Firmung und Geisttaufe gegeneinander abzugrenzen sind. Eine persönliche Bestätigung der Taufe –

---

<sup>233</sup> Sullivan, Francis A.: Die charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele. Graz u.a. 1988, S. 100ff.

<sup>234</sup> McDonell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Meyer, Harding, in Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 30.

<sup>235</sup> Steffen, Reinhard: Geistliche Gemeinde-Erneuerung, Hamburg, in: Hempelmann, Reinhard (Hrsg.): Ökumenisches Forum Volkskirche und charismatische Bewegungen. 10.-12. Oktober 1994. Dokumentationen einer Tagung, Orientierungen und Berichte Nr. 21, EZW. Stuttgart V/1995, S. 15.

<sup>236</sup> Hollenweger, Walter J.: Charismatische und pfingstlerische Bewegungen als Frage an die Kirchen heute, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hrsg.): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt 1974, S. 67.

Besiegelung – müsste den gleichen Stellenwert einnehmen wie die von den Pfingstlern verstandene Geisttaufe. Notwendig ist dann aber die wirkliche, tiefe und persönliche Bindung und Verpflichtung<sup>237</sup> des Einzelnen, wie es das Sakrament der Firmung vorsieht. Wichtig ist heute weniger die einmalige, eventuell krisenhaft bestimmte Situation der Geisttaufe als vielmehr das dauerhafte Verbleiben in Christus.

---

<sup>237</sup> S. Pastorale Konstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanums.

## 4 Exemplarische Pneumatologien

### 4.1 Yves Congar

Yves Congar, neben Henry de Lubac und Jean Danielou, einer der Hauptvertreter der „nouvelle théologie“<sup>238</sup>, der Erneuerungsbewegung in der französischen Theologie und Spiritualität des 20. Jahrhunderts, ein Vordenker zur ‚Generation des Umbruchs‘ im französischen Katholizismus<sup>239</sup> und zum II. Vatikanum, zeichnete sich – wie Neuner es poetisch ausdrückt – einerseits durch seine Liebe und Verpflichtung gegenüber seiner Kirche<sup>240</sup> und andererseits durch einen tiefen Bezug zur Geschichtlichkeit aus. In seinen Arbeiten zeigt sich dabei häufig der Wunsch, die einseitig institutionelle Sicht von Kirche zu überwinden.<sup>241</sup>

Sein ausgeprägtes Nachdenken über den Heiligen Geist entsprang zahlreichen nachkonziliaren Fragestellungen: Wie kann man die Treue zum Ursprung im Wandel der Zeiten praktizieren, wie kann die Führung der Kirche in den Wechselbädern der Geschichte standhalten? Diesem Denkprozess entspringt auch seine Formulierung ‚templum Sancti Spiritus‘ – ‚Tempel des Heiligen Geistes‘ für die Kirche.<sup>242</sup>

#### 4.1.1 Grundlagen der Theologie Congars

Im Zentrum von Congars Arbeit steht die Kirche.<sup>243</sup> Er empfand die Kirche in vielen Fällen und im Denken vieler Zeitgenossen bzw. Christen reduziert auf ihre rein institutionelle Seite, die Congar nicht vollkommen ablehnt, deren einseitige Betonung seinem Verständnis von Kirche aber widerspricht. Congar steht hier dem pneumatozentrischen Ansatz des Tübinger Theologen Johann Adam Möhler nahe: Die Verbindung von Christus und Kirche darf nicht allein im Anfang, in der Stiftung der Kirche, gesehen werden. Vielmehr ist die Gemeinschaft des Geistes zu betonen, aus dem die Kirche fortwährend neue Gestalt gewinnt.<sup>244</sup> Die Kirche ist Sakrament des Geistes Gottes, die gleichzeitig das Sakrament an ihre Mitglieder vermittelt. Die Mitglieder der Kirche, des Leibes Christi, ihrerseits haben durch ihre Mitgliedschaft Anteil am Geist Gottes. Kirche ist für Congar nicht nur Struktur und Amt, sondern vielmehr

---

<sup>238</sup> Neuner, Peter: Yves Congar, in: Neuner, Peter / Wenz, Gunther (Hrsg.): Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 2002, S. 174.

<sup>239</sup> Pöhlmann, Horst Georg: Gottesdenker. Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart. 12 Portraits. Reinbeck 1984, S. 208.

<sup>240</sup> Neuner, Peter: Yves Congar, in: Neuner, Peter / Wenz, Gunther (Hrsg.): Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 2002, S. 174.

<sup>241</sup> Ebd. S. 176.

<sup>242</sup> Ebd. S. 179f.

<sup>243</sup> Ebd. S. 180.

<sup>244</sup> Ebd. S. 182; vgl. auch Möhler, Johann Adam: Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman. Köln – Olten 1956.

Leben und Geist. Schreitet der Geist in der Geschichte fort, muss sich auch die Gestalt der Kirche auf die Fragen der Zeit hin verändern.<sup>245</sup>

Weitere zentrale Aspekte der Theologie Congars sind sein vehementes Eintreten für die Laien in der Kirche und sein starker Bezug zum Ökumenismus. Hervé Legrand bezeichnet es als Schlüssel zum Verständnis von Congar, dass dieser nicht als Ekklesiologe den Ökumenismus entdeckte, sondern als Ökumenist gleichzeitig Ekklesiologe wurde.<sup>246</sup> In Bezug auf seinen ökumenischen Gedanken und seine große Leidenschaft für die Einheit der Christen<sup>247</sup> scheint im dritten Band seiner Pneumatologie<sup>248</sup> in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts der ökumenische Dialog mit der Orthodoxie im Vordergrund zu stehen, wobei immer aber auch sein Anliegen der reformatorischen Tradition gegenüber erhalten bleibt.<sup>249</sup> Bezogen auf die Orthodoxie und die ‚filioque-Frage‘ weist Congar im dritten Band seiner Pneumatologie darauf hin, dass die westliche Kirche nicht einseitig auf die sachliche Biblizität des ‚filioque‘ pochen dürfe, sondern die Vorbehalte des Ostens ernst nehmen müsse<sup>250</sup>, um schließlich zu einer Gemeinschaft mit dem Osten zurückkehren zu können. „Eine Beschäftigung mit dem Hervorgang des Heiligen Geistes führt zu der Anerkennung, dass es zwei Auffassungen dieses Geheimnisses gibt, von denen jede kohärent und vollständig ist; beide sind nicht deckungsgleich. Hier lässt sich das Wort von Bohr anwenden: „[...] der Gegensatz einer wahren Behauptung ist eine falsche Behauptung, aber der Gegensatz einer tiefen Wahrheit kann eine andere tiefe Wahrheit sein.“<sup>251</sup>

Der Heilige Geist ist für den geschichtsbewussten Congar das Lebensprinzip der Menschheitsgeschichte. Der Geist begegnet dort, wo Friede, Freude, Gewissheit, Trost, Erleuchtung und Liebe im umfassenden Sinn sind. Weiter ist es für ihn der Heilige Geist, der die Kirche konstituiert und immer fort verändert. Gott wirkt so über die Erschaffung der Welt hinaus in der Geschichte und im Leben seiner Schöpfung – durch den Heiligen Geist.<sup>252</sup>

#### **4.1.2 Biblische Aussagen über den Geist bei Congar**

Im Alten Testament zeigt sich der Heilige Geist für Congar als das Prinzip, das den Plan Gottes zur Erfüllung bringt. „Der Geist interveniert in jedem Moment, der für die Verwirklichung des Heilsplans Gottes entscheidend ist“<sup>253</sup> קוֹחַ als diffus vorhandene Lebenssubstanz und Zeugungskraft, als feinstoffliche Körperlichkeit, Beseelung eines Körpers ist das, was handeln lässt, was zum Handeln antreibt, um Gottes ‚Plan‘ zu

<sup>245</sup> Neuner, Peter: Yves Congar, in: Neuner, Peter / Wenz, Gunther (Hrsg.): Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 2002, S. 184.

<sup>246</sup> Legrand, Hervé: Leidenschaft für die Einheit. Yves Congars Engagement für eine Ökumene versöhnter Verschiedenheit, in: Lehmann, Karl: Yves Congar OP 100. Geburtstag (1904-2004). Mainz 2004, S. 103.

<sup>247</sup> Ebd. S.106.

<sup>248</sup> Im Original: Congar, Yves: Je crois en l'Esprit Saint. Tome III. Le flueve de vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident. Paris 1980.

<sup>249</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S.439-453.

<sup>250</sup> Ebd. S. 370ff.

<sup>251</sup> Im Original : Congar, Yves: Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique (Cogitatio fidei 12). Paris 1982, S. 112.

<sup>252</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S. 17.

<sup>253</sup> Ebd. S. 57.

verwirklichen – רִיחַ ist Lebensenergie.<sup>254</sup> Congar weist auf die unterschiedlichen Bedeutungen von רִיחַ und πνεῦμα hin.<sup>255</sup> Dies um so mehr, da diese Begriffe verschiedenen Kulturwelten entspringen: Die griechische Kulturwelt versteht πνεῦμα eher als etwas Immaterielles, die jüdische Kulturwelt bringt רִיחַ mit Kraft, Energie in Verbindung.<sup>256</sup> רִיחַ bewirkt im Ersten oder Alten Testament, dass der Mensch dem Plan Gottes in der Geschichte gemäß handelt.<sup>257</sup> Sein Wirken zeigt sich in den Richtern, Propheten bis hin zu Christus selbst.<sup>258</sup> „Die Herabkunft des Geistes bei der Taufe Jesu stellt somit seine Salbung zum König und Propheten zugleich für seinen Messiasdienst dar.“<sup>259</sup> „Wenn Gott den Menschen packt, versetzt dies den Menschen bis in seine psychosomatischen Anlagen hinein in Tätigkeit“ (z.B. 1 Sam 10,5-6, 10; 19,20-24).<sup>260</sup> Der Geist kann so als Lebens- und Tätigkeitsimpuls beschrieben und verstanden werden.<sup>261</sup> Die Weisheitsliteratur des hellenistischen Judentums bringt den Heiligen Geist sehr nah mit der Wirkung der Weisheit in Verbindung: Die Weisheit geht von Gott aus, sie ist sein Wirken, um seine Schöpfung in rechter Weise zu führen, dem Willen Gottes entsprechend.<sup>262</sup> Zusätzlich zu dem oben beschriebenen Wirken des Geistes hat dieser – anders als die Weisheit – aber auch den Charakter der inneren Umwandlungskraft.<sup>263</sup> Für Congar sind zwei Werte für die Theologie des Geistes von besonderer Bedeutung, zum einen eine gewisse personale Natur des Geistes, zum anderen das Wirken Gottes. In Bezug auf die Personenhaftigkeit des Heiligen Geistes bezieht Congar eine eklektische Position, die sich vor allem aus biblischen Befunden, Ansätzen Augustinus und Thomas und aus orthodoxen Positionen der Kenose des Heiligen Geistes als Person zusammensetzt.<sup>264</sup>

Congar erzielt hinsichtlich der biblischen Texte folgende Einzelaspekte: In den Evangelien wird vom Geist ausgesagt, dass der Mensch ihn Kraft des Handelns Gottes besitzt, der in seinem Handeln seine Liebe zum Ausdruck bringt. Gott wird in den Menschen tätig, um sie zu Taten anzuregen.<sup>265</sup> Hier besteht zwischen Christus und der Kirche eine dynamische Kontinuität des von Gott gefassten Gnadenplans, besonders im Lukasevangelium unter dem Zeichen des Heiligen Geistes.<sup>266</sup> Im Johannesevangelium lässt der Geist die Menschen den Glauben bekennen und aus diesem leben.<sup>267</sup> Vom Geist wird auch hier ausgesagt, dass er den Glaubenden treibe und beseele bis hin zum ewigen Leben.<sup>268</sup> In der Apostelgeschichte ist der Heilige Geist das dynamische Prinzip der Glaubensbezeugung, die zur Ausbreitung der

<sup>254</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S. 19f.

<sup>255</sup> S. Kapitel 2.2., S. 26ff.

<sup>256</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S. 20.

<sup>257</sup> Ebd. S. 21.

<sup>258</sup> Nichols, Aidan OP: Yves Congar – Outstanding christian thinkers. London 1989.

<sup>259</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S.35.

<sup>260</sup> Ebd. S. 22.

<sup>261</sup> Ebd. S. 25.

<sup>262</sup> Ebd. S. 26.

<sup>263</sup> Ebd. S. 27.

<sup>264</sup> Ebd. S. 28.

<sup>265</sup> Ebd. S. 44.

<sup>266</sup> Ebd. S. 55.

<sup>267</sup> Ebd. S. 61.

<sup>268</sup> Ebd. S. 61.

Kirche führt.<sup>269</sup> Die Rolle des Geistes ist es, das durch und in Christus gewirkte Heil zu aktualisieren und zu verbreiten. Der Geist beseelt die Jünger zur Verkündigung; durch die Geistübermittlung an die Jünger wird Christus nicht ersetzt, sondern es wird seine prophetische Sendung übermittelt.<sup>270</sup> Hier ist das ‚Walten des Geistes bei der Entfaltung der Kirche nach außen‘ zentral. Paulus dagegen hat eher das Innere jedes Gläubigen im Blick.<sup>271</sup> In der Apostelgeschichte sendet Christus den Jüngern seinen Geist, um sein Werk zu vollbringen.<sup>272</sup> Der Fortschritt der Apostelgeschichte liegt laut Congar darin, dass hier ein Fortschritt hin auf die Personalisierung des Geistes stattfindet. Dem Geist werden wichtige Eingriffe in der Heilsgeschichte zugeschrieben. Der Geist wird in der Praxis als ‚Subjekt göttlicher Attribution‘ verstanden.<sup>273</sup> Paulus bringt die Bildung der ersten Gemeinden mit dem Geist als souveränem Subjekt in Verbindung: Der Geist ist der transzendent Handelnde, der mit seinen Gaben immer den Aufbau der Kirche anstrebt.<sup>274</sup> Congar findet bei Paulus auch eine Antwort auf die Frage: „Ist der Geist personal?“ Für Paulus ist der Geist nicht nur eine Kraft, sondern Gott selbst, der sich den Menschen mitteilt, er ist in uns tätig als Liebe; der personale Charakter tritt besonders in 1 Kor 12,11 hervor.<sup>275</sup> „Dem Geist ist es eigen, als ein und derselbe in allen zu sein, ohne die Eigentümlichkeit der Personen, der Völker, ihrer Geistigkeit, ihrer Kultur anzutasten, sondern er bewirkt, dass jeder die Großtaten Gottes in seiner eigenen Sache zum Ausdruck bringt.“<sup>276</sup> Congar betont weiter, dass Christus den Beistand des Geistes, den er bei der Taufe am Jordan erhalten hat, an seine Apostel weitergibt.<sup>277</sup>

#### **4.1.3 Congars ‚ekklesiologische Pneumatologie‘ – ‚pneumatologische Ekklesiologie‘**

Congar spricht vom Heiligen Geist vor allem unter ekklesiologischen Gesichtspunkten. Dabei leitet ihn die konkrete Frage „Was ist ‚Pneumatologie‘?“

Aus orthodoxer Sicht findet er folgende Antwort: „Eine wirkliche Pneumatologie schildert und deutet das Leben in der Freiheit des Geistes und in der konkreten Gemeinschaft der geschichtlichen Kirche, deren Wesen weder in ihr selbst noch in ihren Institutionen liegt.“<sup>278</sup>

Congar erklärt diese Deutung folgendermaßen: Leben in der Freiheit des Geistes bedeutet Leben in persönlicher, schöpferischer Freiheit, vom Establishment nicht völlig vorschreibbar. Ein solches Leben erfordert das Leben in der konkreten Kirche.<sup>279</sup>

---

<sup>269</sup> Ebd. S. 55.

<sup>270</sup> Ebd. S. 57.

<sup>271</sup> Ebd. S. 58.

<sup>272</sup> Ebd. S. 58f.

<sup>273</sup> Ebd. S. 59.

<sup>274</sup> Ebd. S. 47ff. (hier auch noch einmal die Beleuchtung der Gnadengaben)

<sup>275</sup> Ebd. S. 54.

<sup>276</sup> Ebd. S. 56.

<sup>277</sup> Ebd. S. 57.

<sup>278</sup> Nissiotis, Nikos, in: Congar, Yves: Im Geist und im Feuer. Glaubensperspektiven. Freiburg 1987, S. 65.

<sup>279</sup> Ebd. S. 65.



Congars sieht den Heiligen Geist in der Tradition zu oft reduziert auf eine Rechtfertigung der Institution Kirche. Zu wenig beachtet wurden seine tatsächliche Gegenwart und sein Wirken innerhalb der Kirche als Leib Christi. Augustinus beschreibt den Heiligen Geist als Seele der Kirche.<sup>280</sup> Diese Aussage wurde nach Congars Meinung von der Kirche selbst häufig dahingehend missbraucht, lediglich die Sicherheit des Handelns der kirchlichen Institution zu begründen. Damit aber würde die Aussage Augustinus nicht in ihrer vollen Aussagekraft verstanden: Für Augustinus ist der Heilige Geist, ‚caritas‘ und ‚unitas‘, derjenige, der die Heilswirksamkeit der Sakramente innerhalb der Kirche vermittelt, nicht der, der die Institution Kirche und ihr jeweiliges Handeln legitimiert.<sup>281</sup> Congar vertritt die feste Überzeugung, dass der Heilige Geist in der Kirche in verschiedenen Werken und auf unterschiedlichen Ebenen am Werk gewesen ist und auch heute noch ist. Seiner Ansicht nach findet sich die Rede über den Heiligen Geist durchaus auch in den dogmatischen Traktaten, allerdings meist oder fast ausschließlich mit den Punkten, bei denen es um Auseinandersetzungen und Streit geht.<sup>282</sup> Außerdem macht Congar das Fehlen einer Epiklese in der römischen Eucharistieliturgie dafür verantwortlich, dass die Rolle des Heiligen Geistes in der römischen Kirche lange Zeit vernachlässigt wurde.<sup>283</sup> Hier hat sich nach dem II. Vatikanum Entscheidendes verändert. Jedes geistliche Handeln erfordert eine Epiklese. Es geht dabei um die Versicherung, dass der Geist ‚da‘ ist, um die liturgische Handlung zu vollziehen.<sup>284</sup>

Hinsichtlich einer pneumatologischen Ekklesiologie, die es nach Congar auch in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts noch nicht wirklich gab, schreibt er den Laien eine besondere Rolle zu.<sup>285</sup> Weg von einer ‚klerusbestimmten‘ Kirche und von Laien, die lediglich Gehorsam zu erweisen hatten, vollzieht sich in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ein Wandel hin zu einem Christsein vermehrt aufgrund persönlicher Gewissensentscheidungen, von der Volkskirche zur Kirche von Bekennern. Kirche verlor ihre rein institutionelle Funktion und wurde mehr und mehr zu einer Gemeinschaft von Gläubigen<sup>286</sup>, ganz im Sinne von Congars Kirchenverständnis. Hier sieht Congar die Bedeutung des Heiligen Geistes

---

<sup>280</sup> Aurelius, Augustinus:

5. *Sermo* 268, 2 : « Ideo enim Spiritus in omnium linguis gentium se demonstrare dignatus est, ut ille se intelligat habere Spiritum sanctum, qui in unitate Ecclesiae continetur, quae linguis omnibus loquitur. ‘Vnum corpus’, Paulus dicit Apostolus, ‘unum corpus et unus Spiritus’. Membra nostra attendite. Multis membris constitutum est corpus, et vegetat membra omnia unus spiritus. Ecce humano spiritu, quo sum ego ipse homo, membra omnia colligo : impero membris, ut moveantur, intendo oculos ad videndum, aures ad audiendum, linguam ad loquendum, manus ad operandum, pedes ad ambulandum. Officia membrorum dispartita sunt, sed unus spiritus continet omnia. Multa iubentur, multa fiunt : unus iubet, uni servitur. Quod est spiritus noster, id est anima nostra, ad membra nostra ; hoc Spiritus sanctus ad membra Christi, ad corpus Christi, quod est Ecclesia. » (*PL* 38, 1232-1233).

<sup>281</sup> Congar, Yves: Im Geist und im Feuer. Glaubensperspektiven. Freiburg 1987, S. 67.

<sup>282</sup> Ebd. S. 66.

<sup>283</sup> Ebd. S. 67.

<sup>284</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S. 51.

<sup>285</sup> Ebd. S. 69.

<sup>286</sup> Ebd. S. 70.

erstarkt: Der Geist ist es, der die Menschen inspiriert und letztlich lebendig macht.<sup>287</sup> Der Heilige Geist wohnt dem menschlichen Leib ebenso wie der von ihm gebildeten Gemeinschaft, der Kirche inne. „Der Geist kann Prinzip der Kommunikation und *Communio* zwischen Gott und uns, zwischen uns allen eben deswegen sein, weil er als Geist souverän und subtil ist, so dass er die Personen vereint, ohne ihr tiefstes Inneres zu profanieren und ihre Freiheit zu beeinträchtigen.“<sup>288</sup> Die Kirche ist die Gemeinschaft, deren Prinzip der Geist ist.<sup>289</sup> So sehr Congar diesen Wandel als positiv charakterisiert, so sehr warnt er aber auch davor, die Kirche allein deshalb abzulehnen, weil man Institutionen generell ablehnend gegenübersteht.<sup>290</sup>

Congar stellt heraus, dass wenn vom Heiligen Geist gesprochen wird, oft Begriffe der Macht eine Rolle spielen, um gegen die Kirche zu agieren.<sup>291</sup>

#### 4.1.4 ‚Pneumatologische Ekklesiologie‘ in fünf Schritten<sup>292</sup>

Congar stellt seine ‚Pneumatologische Ekklesiologie‘ in fünf Schritten vor, die im Folgenden skizziert werden sollen:

1. Die Kirche befindet sich im ständigen Aufbau, wo jeder Einzelne Raum zur schöpferischen Entfaltung hat. Jeder Einzelne hat dabei nicht nur Raum, sondern vielmehr die Verpflichtung, die Kirche mit seinen ihm eigenen Charismen zu gestalten, da nur durch die Mitarbeit aller Teile der Kirche eine vollkommene Heilsgemeinschaft aufgebaut werden kann.
2. Die Fülle des Geistes ergibt sich nur durch die Gesamtheit aller unterschiedlichen Gaben, ohne Hierarchie der einzelnen Gaben – Kirche ist *communio*, bezogen auf den einzelnen Christen, bezogen aber ebenso auch auf die getrennten Kirchen, die ihre Gaben in die Gemeinschaft einbringen müssen, damit ein wirklich vollständiges Bild von Kirche entstehen kann. Irenäus von Lyon<sup>293</sup> sagt: Der Geist bewirkt die „*communicatio Christi*, die innige Vereinigung mit Christus“.<sup>294</sup>

---

<sup>287</sup> Ebd. S. 70.

<sup>288</sup> Ebd. S. 46.

<sup>289</sup> Ebd. S. 46.

<sup>290</sup> Congar, Yves: Im Geist und im Feuer. Glaubensperspektiven. Freiburg 1987, S. 70.

<sup>291</sup> Ebd. S. 71.

<sup>292</sup> Ebd. S. 75ff.

<sup>293</sup> Irenäus von Lyon, Adv. haer. III, 24,1: "praedicatione autem ecclesiae undique constante et aequaliter perseverante et testimonium habente a prophetis et ab apostolis et ab omnibus discipulis, quemadmodum ostendimus, per initiat et medietates et finem et per universam Dei dispositionem et eam quae secundum salutem hominis est solidam operationem quae est in fide nostra: quam perceptam ab ecclesia custodimus, et quae semper a spiritu Dei quasi in vaso bono eximium quoddam depositum iuvenescens et iuvenescere faciens ipsum vas in quo est. Hoc enim ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum aspiratio plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur; et in eo deposita est *communicatio Christi*, id est Spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum. ‚In ecclesia‘ enim, inquit, ‚posuit Deus apostolos, prophetas, doctores‘, et universam reliquam operationem spiritus, cuius non sunt participes omnes qui non concurrunt ad ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei; et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de caeno putidam bibunt aquam, effugientes fidem ecclesiae ne traducantur, reicientes vero spiritum ut non erudiantur".

<sup>294</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S. 51.

3. Der Geist hat verschiedene ‚Eigenschaften‘: Feinsinnigkeit (deshalb kann er in jedem Menschen einwohnen) und Freiheit. Eine eigene Wirksamkeit und Eigenständigkeit bezogen auf den Inhalt seines Wirkens birgt die Gefahr, den Heiligen Geist lediglich als eine Art ‚Handlanger‘ Christi zu verstehen. Der Geist ist nicht von Christus zu trennen, er lässt das Werk Christi in unterschiedlichsten Ereignissen Gegenwart werden.<sup>295</sup>

4. Durch Anerkennung des Wirkens des Geistes ist der Ekklesiologie eine trinitarische Struktur zu geben. Das Wesen der Kirche ist als Gemeinschaft von Personen, zwischen denen Kommunikation besteht und bestehen muss, anzuerkennen und zu begründen. „Damit ist eine Wechselwirkung zwischen der institutionellen Funktion der Repräsentation Christi und dem personalen Leben in der Gnade des Heiligen Geistes ausgesagt.“<sup>296</sup> „Die ökonomische Trinität ist das innerste Wesen der Trinität“.<sup>297</sup> Der Heilige Geist ist in diesem Sinne die Wirklichkeit der Selbstkommunikation Gottes, er ist Gott, indem er sich selbst zur Gabe für den Menschen macht.<sup>298</sup> Congar setzt sich mit der These von Karl Rahner, die auch Piet Schoonenberg<sup>299</sup> beeinflusst hat, „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt“, kritisch auseinander.<sup>300</sup> Für Congar ist gerade die Umkehrung der ersten Aussage problematisch, da er hier eine Modalismusgefahr und eine Vermengung der Erkenntnis- und Seinsebene bzw. der Geschichts- und Ewigkeitsebene befürchtet.<sup>301</sup>

5. Die Beziehung zwischen Christus und dem Geist lässt sich vergleichen mit dem ‚Gegebenen‘ und dem ‚Kommenden‘ (Joh 16,12-14). Was mit Christus gegeben wurde, muss sich in der Geschichte durch den Heiligen Geist realisieren. Die Geschichte ist die Zeit des Kommenden, des Geistes, identisch mit der Zeit Christi und dennoch als Folge der Auferstehung ihr nachfolgend. Die Zeit des Geistes – der Geist – verwirklicht die Absicht Christi in dynamischer Zukunft.<sup>302</sup> Der Geist treibt den Menschen im eschatologischen Erbe zur Vollendung. Er ist das göttliche Prinzip des Neuen und der Erneuerung.<sup>303</sup> Der Geist ist das Bewegungsprinzip hin zum Vater. Zum Vater kann der Gläubige nur vom Geist her und durch den Geist gelangen. Der Mensch muss den Geist annehmen, um zum Vater zu gelangen.<sup>304</sup> Der Geist ist dem Menschen vom Vater geschenkt, er ist Gabe<sup>305</sup>, die der Mensch annehmen, aber auch ablehnen kann. Gott lässt durch den Geist ständig Aktivitäten entstehen, durch die sich seine Kirche aufbaut, die also ihrerseits sein Werk ist.<sup>306</sup> Die Kirche geht für Congar aus zwei ‚göttlichen Sendungen‘<sup>307</sup> hervor: der Sendung des Sohnes und des Geistes.

---

<sup>295</sup> Ebd. S. 77.

<sup>296</sup> Ebd. S. 79.

<sup>297</sup> Ebd. S. 81.

<sup>298</sup> Ebd. S. 87.

<sup>299</sup> S. Kapitel 4.2., S. 82ff.

<sup>300</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S. 331ff.

<sup>301</sup> Ebd. S. 331-337.

<sup>302</sup> Congar, Yves: Im Geist und im Feuer. Glaubensperspektiven. Freiburg 1987, S. 80.

<sup>303</sup> Ebd. S. 80.

<sup>304</sup> Ebd. S. 86f.

<sup>305</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S. 418ff.

<sup>306</sup> Congar, Yves: Im Geist und im Feuer. Glaubensperspektiven. Freiburg 1987, S. 94.

<sup>307</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S. 160.

Für eine ausgewogene Ekklesiologie muss das Gleichgewicht beider Sendungen beachtet werden.

Eine Pneumatologie, wie Congar sie versteht, ist eng verbunden mit sozialem Handeln, mit religiöser Innerlichkeit, persönlicher Begeisterung und innerkirchlicher Aktivität.<sup>308</sup> Die Pneumatologie ist für Congar lebenswichtig für die Theologie<sup>309</sup> und zeigt sich da, wo die Gaben Gottes in allen Gläubigen anerkannt werden. Diese Charismen sind das freie Geschenk Gottes und letztlich Auswirkungen der Pneumatologie.<sup>310</sup> Der Heilige Geist ist derjenige, der durch die verschiedensten Charismen alle durch Christus zum Vater zurückführen will.<sup>311</sup> Die Pneumatologie muss dabei immer an Christus zurückgebunden werden.<sup>312</sup>

#### **4.1.5 Der Geist als Verbindung von Pneumatologie und Christologie**

Congar beschreibt den Geist als in der menschlichen Existenz aktiv und lebendig gegenwärtig.<sup>313</sup> Erfahrungen, die den Menschen über sich selbst hinaustragen, schreibt er dem Geist zu.<sup>314</sup> Der Geist ist den Menschen gegeben, damit er seine eigene menschliche und damit unvollkommene Existenz überwindet und sich vollkommen für die Nachfolge Christi entscheidet. Der Geist gibt sich den Menschen durch seine Wirkungen zu erkennen.<sup>315</sup>

Der Heilige Geist ist in Gott und in den Menschen die Vollendung,<sup>316</sup> er ist das Prinzip des Reiches Gottes. Das, was Christus tut, tut er durch den Heiligen Geist.<sup>317</sup> Der Heilige Geist ist die Gabe Gottes, die Gott gleich ist.<sup>318</sup> Congar beschreibt den Geist als Gabe, die alle, die sich zu Gott bekennen, zusammenfasst und zu Gott bringt.<sup>319</sup> Der Heilige Geist ist das Prinzip der menschlichen Gemeinschaft, er ist der Beherrscher von Raum und Zeit, er ist die Kraft, die im Innern des Menschen wirkt, er macht die Menschen transparent füreinander und lässt sie miteinander kommunizieren.<sup>320</sup>

Als Quintessenz seines eigenen Werkes ‚Der Heilige Geist‘ stellt Congar die Verbindung von Pneumatologie und Christologie heraus. Es gibt für ihn nicht den λόγος ohne das πνεῦμα und auch das πνεῦμα ist nicht ohne den λόγος zu denken. Der λόγος ohne das πνεῦμα ist ein toter Buchstabe, das πνεῦμα ohne den λόγος wäre Illusion.<sup>321</sup> Das πνεῦμα lässt den λόγος nach außen dringen, er sorgt dafür, dass Christus auch heute und in der Zukunft in den

---

<sup>308</sup> Congar, Yves: Im Geist und im Feuer. Glaubensperspektiven. Freiburg 1987, S. 82.

<sup>309</sup> Ebd. S. 81.

<sup>310</sup> Ebd. S. 72.

<sup>311</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S. 495.

<sup>312</sup> Neuner, Peter: Yves Congar, in: Neuner, Peter / Wenz, Gunther (Hrsg.): Theologen des 20. Jahrhunderts.

Eine Einführung. Darmstadt 2002, S. 180.

<sup>313</sup> Congar, Yves: Im Geist und im Feuer. Glaubensperspektiven. Freiburg 1987, S. 82.

<sup>314</sup> Ebd. S. 84.

<sup>315</sup> Ebd. S. 85.

<sup>316</sup> Ebd. S. 87.

<sup>317</sup> Ebd. S. 87.

<sup>318</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, S. 419.

<sup>319</sup> Congar, Yves: Im Geist und im Feuer. Glaubensperspektiven. Freiburg 1987, S. 90.

<sup>320</sup> Ebd. S. 156.

<sup>321</sup> Ebd. S. 96.

Menschen Wohnung nehmen kann.<sup>322</sup> Der Heilige Geist ist damit die Wurzel, die Basis der Liebe. „Die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde.“ (Röm 5,5)<sup>323</sup>

In welchem Verhältnis stehen Christologie und Pneumatologie demnach zueinander? Was ist durch Christus gegeben und wie sieht der Gestaltungsraum der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes aus? Congar besteht auf einer konstanten Verbindung von Pneumatologie und Christologie. Wo auch immer der Heilige Geist sein Wirken in der Welt zeigt, ist er als Geist Christi am Werk. Congar vertritt eine pneumatologische Christologie, bei der Jesus selbst der vom Geist Erfüllte ist.<sup>324</sup>

#### **4.1.6 Congar und die charismatische Erneuerungsbewegung**

Die Pfingstbewegung ist in den Augen Congars eine Schule tiefen Gebets.<sup>325</sup> Gemeinschaft und Heiliger Geist stehen hier in einer engen Verbindung: Wo die Versammlung/ Kirche/ ecclesia ist, da ist auch der Geist, wo der Geist Gottes ist, da ist Kirche.<sup>326</sup> Charismen sind für Congar Talente und Gaben vom Heiligen Geist verliehen, um den Leib Christi, die Kirche, aufzubauen. Er, der der charismatischen Erneuerungsbewegung in vielen Punkten positiv gegenüber steht, wehrt sich gegen die Ausnutzung des Begriffs ‚charismatisch‘ für ‚Sensationelles‘ oder ‚Spektakuläres‘, im Sinne einer ‚Effekthascherei‘.<sup>327</sup> Trotz dieser Gefahr betrachtet er die charismatische Erneuerungsbewegung als Geschenk der Gnade Gottes für die heutige Zeit.<sup>328</sup>

---

<sup>322</sup> Ebd. S. 97.

<sup>323</sup> Ebd. S.153.

<sup>324</sup> Bunnenberg, Johannes: Den Schatz Christi kreativ in seinem Geiste weitergeben. Wie Yves Congar Tradition versteht und verwendet, in: Lehmann, Karl: Yves Congar OP 100. Geburtstag (1904-2004). Mainz 2004, S. 126.

<sup>325</sup> Congar, Yves: Im Geist und im Feuer. Glaubensperspektiven. Freiburg 1987, S. 81.

<sup>326</sup> Ebd. S.92; Irenäus von Lyon: Adv. haer. III, 24,1

<sup>327</sup> Congar, Yves: Im Geist und im Feuer. Glaubensperspektiven. Freiburg 1987, S.93.

<sup>328</sup> Ebd. S. 94.

## 4.2 Piet Schoonenberg – ein konsequent ökonomischer Ansatz

Piet Schoonenberg S.J., niederländischer Dogmatiker in Maastricht, Amsterdam und Nijmegen, einer der großen Theologen des 20. Jahrhunderts, starb im Jahr 1999 im Alter von 88 Jahren. Lange Zeit, besonders nach seiner Emeritierung an der Katholischen Universität Nijmegen 1976, übte er auch in den Vereinigten Staaten eine Lehrtätigkeit aus. In dieser Zeit entstand ein enger Kontakt zur amerikanischen charismatischen Erneuerungsbewegung, die sein Denken und seine Theologie in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts bis zu seinem Tod stark beeinflusst hat. Schoonenberg brachte aus seinen Begegnungen mit der Charismatischen Bewegung persönliche spirituelle Erfahrungen, eingebunden in eine christozentrische Frömmigkeit, in seine Christologie, Trinitätstheologie und Geist-Theologie mit ein.<sup>329</sup>

Sein Denken wurde zeitlebens von der Idee geleitet, die Vergangenheit auf Heute und Zukunft hin zu öffnen.<sup>330</sup> Zwei Leitmotive standen dabei für ihn im Vordergrund: 1. ‚auf Gott hin denken‘, das heißt, Gott als Subjekt der Theologie zu begreifen, Gott zur Sprache zu bringen, von Gott zu reden und 2. die ‚Rückkehr zur Vergangenheit‘ als ‚Weg in die Zukunft‘ christlicher Glaubensverkündigung.<sup>331</sup> Gott ist der, der mit den Menschen in Beziehung treten will, der in der Geschichte, im dramatischen Erleben der Menschen, handelnd gegenwärtig ist. Als Fundament und Hauptquelle seines Theologisierens versteht Schoonenberg selbst in erster Linie die Schrift, danach erst die Patristik.<sup>332</sup> Die Bibel entstand dabei in seinen Augen durch die Inspiration des Geistes und die kirchliche Tradition verdankt ihren göttlichen Charakter dem Beistand des Geistes.<sup>333</sup>

### 4.2.1 Grundlagen der Theologie Schoonenbergs

Schoonenbergs Theologie kann als ‚theozentrisch‘ und ‚christozentrisch‘ verstanden werden. Sie zeigt eine starke katechetische Praxisorientierung im Dialog mit den menschlichen Erfahrungen<sup>334</sup> und im Dialog zwischen den Laien und der Theologie.<sup>335</sup> Schoof beschreibt die Theologie Schoonenbergs als Erneuerungstheologie, die weniger von der Philosophie als von der Praxis geleitet ist.<sup>336</sup> Seine ökumenisch ausgerichtete Theologie hat einen existentiellen Bezug, eine Rückbindung an die konkrete zeitgenössische Erfahrung der Menschen<sup>337</sup> und kann als eine Verkündigungstheologie, die die Interpretationen des

---

<sup>329</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 404.

<sup>330</sup> Ebd. S. 13.

<sup>331</sup> Ebd. S. 17.

<sup>332</sup> Ebd. S. 21.

<sup>333</sup> Schoonenberg, Piet: Theologie als geloofsvertolking. Een kritische samenvatting van de leerstelling inhoud der heedendaagse katholieke franse literatuur over de verhouding der spekulatieve theologie tot het geloof. Maastricht 1948 (unveröffentlichte Dissertation: Schoonenberg-Archiv, Loewen), S. 71f.

<sup>334</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 18.

<sup>335</sup> Ebd. S. 64.

<sup>336</sup> Schoof, M.: Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge – Wege – Strukturen. Wien 1969, S. 178f.

<sup>337</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 58.



überlieferten Glaubens in die Gegenwart hinein auf die Zukunft hin übersetzt, beschrieben werden.<sup>338</sup> Den Ökumenismus sieht Schoonenberg dabei als Wirken des Heiligen Geistes selbst.<sup>339</sup> Schoonenberg versteht Theologie als Glaubensübersetzung, mit der er den Glauben ‚heute‘ den ‚heutigen‘ Menschen nahe bringen will.<sup>340</sup> Alfred Kaiser charakterisiert Schoonenbergs Theologie als eine ‚Theologie im Werden‘.<sup>341</sup>

Schoonenberg strebt in seinen Arbeiten immer auch eine Abgrenzung gegenüber der neuscholastischen Theologie, die er wegen ihrer Ferne zu den biblischen Quellen – wie er es ihr vorwirft – als spekulative Theologie bezeichnet, und eine methodische Erneuerung der Theologie an.<sup>342</sup> Er steht in seinem Denken der nach dem ersten Weltkrieg in Frankreich entstandenen ‚Nouvelle Théologie‘<sup>343</sup>, hier besonders deren großen Vertreter Marie-Dominique Chenu nahe, auf den er sich auch später immer wieder bei seinen Studien zum Wesen der Theologie bezieht.<sup>344</sup> Wie bei Schoonenberg steht auch bei der ‚Nouvelle Théologie‘<sup>345</sup> der Primat des offenbaren Wortes Gottes im Vordergrund.

Schoonenberg kann als ein Vertreter einer sowohl kerygmatischen<sup>346</sup> wie auch charismatischen<sup>347</sup> Theologie bezeichnet werden, er ist in diesem Sinne ein Erneuerer. Das Hauptmerkmal seiner Erneuerung ist vor allem der konsequente Rückbezug auf Schrift und Tradition, bei dem er sich durch die ‚Nouvelle Théologie‘ bestätigt sieht. In den Arbeiten Schoonenbergs fällt die enge Verbindung zwischen Theologie und Glaube auf. Blankenberg bezeichnet dies als ‚Immanenz‘ der Theologie im Glauben.<sup>348</sup> Entscheidend ist dabei für ihn immer die Verbindung von Glaube und Wissenschaft, von Reflexion und Mysterium, schließlich von Theologie und Glauben. So kann Schoonenberg von der Theologie als Charisma oder von einer charismatischen Theologie sprechen. Theologie ist für ihn ‚nach Einsicht suchender Glaube‘ oder ‚fides quaerens intellectus‘<sup>349</sup> und die Frucht eines erfolgreichen Zusammenwirkens des Geistes Gottes und der Vernunftbegabung des Menschen.<sup>350</sup> Er steht mit diesem Denken in der Tradition der kerygmatischen und der

---

<sup>338</sup> Ebd. S. 22.

<sup>339</sup> Schoonenberg, Piet: Katholiek oecumenisme, in: KCT 2/1 (1947), S. 121 – 125, hier S. 125.

<sup>340</sup> Schoonenberg, Piet: Theologie en eschatologie, in: Bijdr. 8 (1947), S. 209 – 222.

<sup>341</sup> Alfred Kaiser: Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten“. Der christologische Neuansatz „von unten“ bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Cues. Münster 1992, S. 246.

<sup>342</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 56.

<sup>343</sup> Die „Nouvelle Théologie“ wurde am 12.08.1950 in der Enzyklika « Humana Generis » verurteilt.

<sup>344</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 45.

<sup>345</sup> Weitere wichtige Vertreter der ‚Nouvelle Théologie‘ sind u.a. Henri De Lubac, Hugo und Karl Rahner.

<sup>346</sup> Die kerygmatische Theologie ist eine ‚Verkündigungs- bzw. Seelsorgetheologie‘ zur wirksameren Glaubensverkündigung. Ein Vertreter der kerygmatischen Theologie ist z.B. Hugo Rahner. Die kerygmatische Theologie kann sich in Deutschland nicht durchsetzen, hat aber auf die Theologie nach 1945 doch einen entscheidenden Einfluss gehabt.

<sup>347</sup> Die charismatische Theologie ist eine Theologie, die auf dem durch den Heiligen Geist verliehenen Glauben basiert. Es handelt sich bei der Gnadengabe des Glaubens um ein zweifaches Geschenk, zum einen um die Gabe der Wissenschaft, zum anderen um die Gabe der Weisheit. Die charismatische Theologie ist ausgerichtet auf die pastorale Situation der Verkündigung. Die Theologie ist damit auch als Charisma des Heiligen Geistes zu betrachten. (s. Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 102).

<sup>348</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 61.

<sup>349</sup> Schoonenberg, Piet: Der Christus „von oben“ und die Christologie „von unten“, in: Trierer Theologische Zeitschrift 99.Jg. 1990, S. 97.

<sup>350</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 106.

charismatischen Theologie der 40er Jahre des 20. Jahrhunderts, sein entscheidender persönlicher Beitrag aber liegt in der konkreten Anbindung der Theologie an die Wissenschaftlichkeit.

In Schoonenbergs frühen Arbeiten lässt sich laut Blankenberg kein pneumatologischer Grundzug erkennen, vielmehr zeichnen sich seine Aussagen über den Heiligen Geist durch Vielgestalt und Vielfalt aus.<sup>351</sup> In den Jahren 1964 bis 1971, Blankenberg bezeichnet diese Zeit als ‚2. Periode seines Schaffens‘<sup>352</sup>, ist die Pneumatologie in der Theologie Schoonenbergs noch nicht von eigenständiger Bedeutung.<sup>353</sup> Im Zusammenhang mit dem allgemeinen ‚pneumatologischen Defizit‘<sup>354</sup> und einer ‚relativen Geistvergessenheit‘ vor dem Konzil<sup>355</sup> bezeichnet auch Schoonenberg den Heiligen Geist als einen in seinem eigenen Werk ‚vernachlässigten theologischen Gegenstand‘<sup>356</sup>. Gerade in seinen letzten Schaffensjahren hat er dann zahlreiche Beiträge zur Geist-Theologie veröffentlicht. Der Geist hat in Schoonenbergs Theologie zunehmend an Bedeutung gewonnen<sup>357</sup>, besonders in den Jahren 1972 bis 1994 steht der Geist im Zentrum seines Denkens. Vor allem durch seine Kontakte zur Charismatischen Erneuerungsbewegung in den Vereinigten Staaten wurde Schoonenberg dazu angeregt, das von ihm dort entdeckte Wirken des Geistes für die westliche Theologie fruchtbar zu machen.<sup>358</sup> Für ihn steht von dieser Zeit an die gesamte Theologie unter dem Wirken des Heiligen Geistes, sie hat in seinen Augen eine charismatische und prophetische Funktion im Dienst an Glaube und Kirche.<sup>359</sup> Schoonenbergs Buch „Der Geist, das Wort und der Sohn“ kann hinsichtlich des Geistverständnisses Schoonenbergs als theologische Summe seines gesamten Werkes angesehen werden. Das Manuskript zu dieser Arbeit legte Schoonenberg bereits im Jahr 1984 vor, wegen eines Publikationsverbots seitens des Jesuitenordens aufgrund einiger umstrittener Thesen, erschien das Buch in den Niederlanden erst 1991, in der deutschen Übersetzung 1992. Das Publikationsverbot der Jesuiten ist bis heute nicht aufgehoben.<sup>360</sup>

#### **4.2.2 Schoonenbergs ‚Geist-Christologie‘**

Schoonenberg sieht sich nach eigenen Aussagen durch seine eigene Wahrnehmung darin bestätigt, im Zeitalter des Heiligen Geistes zu leben. Er sieht und erlebt den Neuaufbruch in Theologie und Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil und die Entstehung der Charismatischen Bewegungen seit Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts als

---

<sup>351</sup> Ebd. S. 119.

<sup>352</sup> Ebd. S. 120ff.

<sup>353</sup> Ebd. S. 209.

<sup>354</sup> Vgl. Pannenberg, Wolfhart: Das Glaubensbekenntnis. Ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart. München 1972, S. 136.

<sup>355</sup> Hilberath, Bernd-Jochen: Pneumatologie (Leitfaden Theologie 23). Düsseldorf 1994, S. 156 f.

<sup>356</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 33.

<sup>357</sup> Häring, H.: Heerlijk voor God? Over de resultaten van een voortgaande discussie, in TTh 31 (1991), S. 285 – 315.

<sup>358</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 36.

<sup>359</sup> Ebd. S. 38.

<sup>360</sup> Ebd. S. 237.

„pneumatologische Wende“ und als deutliche Zeichen eines Wirkens des Heiligen Geistes in der Welt.<sup>361</sup> Übereinstimmend mit Schoonenberg bezeichnet auch Heribert Mühlen die Zeit nach dem Konzil als eine Zeit der „Wiederentdeckung des Heiligen Geistes“ und als Epoche des Geistes.<sup>362</sup> Mühlen versteht die Pneumatisierung als eine epochale Rückgewinnung des charismatischen Lebensgrundes der Kirche<sup>363</sup>, also wie Schoonenberg selbst nicht als etwas vollkommen Neues, sondern eher als etwas, was durch äußere Bedingungen in Vergessenheit geraten ist.

Schoonenberg geht es in seiner Entwicklung einer Geist-Christologie nicht um eine Christologie, in der *auch* über den Heiligen Geist gesprochen wird oder in der so über den Heiligen Geist gesprochen wird, als ob er erst nach der Identitätsklärung Jesu zutage träte. Der Begriff „Geist-Christologie“ stammt dabei nicht erst von Schoonenberg, vielmehr sieht er sich einer Tradition verbunden, die vor allem wegen der sich in der klassischen Theologie des Westens mehr und mehr durchsetzenden Logos-Christologie verdrängt wurde. Schoonenberg sieht Ansätze seiner Verständnisses einer Geist-Christologie schon bei den Synoptikern, vor allem im Lukas- und Markusevangelium, im Johannesevangelium und auch in den paulinischen Briefen, wobei es bei diesen beiden letztgenannten oft zu Vermischungen von Geist-, Weisheits- und Logos-Christologien kommt. Auch bei verschiedenen Kirchenvätern sieht sich Schoonenberg in seiner Geist-Christologie bestätigt.

#### **4.2.2.1        ‚Der Hirte‘ des Hermas und die Adoptionstheologie**

Eine frühe, außergewöhnliche Geist-Christologie findet Schoonenberg in der Schrift ‚Hirte des Hermas‘, dessen Autorenschaft weitgehend ungeklärt ist. Es könnte sich bei dem Autoren um den Judenchristen Hermas (Mitte des 2. Jahrhunderts) handeln, der ein Bruder des römischen Bischof und Papstes Pius I.<sup>364</sup> gewesen sein soll. Schoonenberg bezieht sich in seinen Schriften auf dessen Buch ‚Der Hirte‘<sup>365</sup>, das zu den Schriften der Apostolischen Väter gerechnet wird und eine apokryphe Apokalypse darstellt.<sup>366</sup> Irenäus von Lyon, Tertullian und Origenes rechneten das Werk des Hermas der Heiligen Schrift zu, obwohl es zumindest nach Meinung des Origenes nicht allgemein zur kirchlichen Lesung benutzt wurde bzw. genutzt werden durfte. ‚Der Hirte‘ des Hermas verdankt seinen Namen einer Hirtengestalt des Offenbarungsengels, durch den Hermas in fünf Visionen, zwölf Geboten und zehn Gleichnissen Offenbarungen erhält. In seinen Visionen erscheint die Kirche als eine sich mehr und mehr verjüngende Matrone, die ihn auffordert, alle Christen zur Buße aufzurufen. Die Gebote und Gleichnisse im ‚Hirten‘ enthalten eine christliche Sittenlehre, eine christliche Umbildung und Erweiterung des alttestamentlichen Dekalogs und eine Abhandlung über den

---

<sup>361</sup> Ebd. S. 210.

<sup>362</sup> Mühlen, Heribert: Pneumatologie am Beginn einer neuen Epoche, in: Heitmann, C./Mühlen, H. (Hrsg.): Im Horizont des Geistes. Antwort auf eine Krise. Paderborn 1971, S. 49.

<sup>363</sup> Ebd. S. 42f.

<sup>364</sup> Amtszeit 142 – 154/55: Altaner, Berthold: Patrologie. Leben Schriften und Lehre der Kirchenväter. 2., erw. Auflage 1950, S. 117.

<sup>365</sup> Schoonenberg, Piet: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg, 1992, S. 83.

<sup>366</sup> Altaner, Berthold: Patrologie. Leben Schriften und Lehre der Kirchenväter. 2., erw. Auflage 1950, S. 63.

Vollzug der Buße. Hermas lehrt die Buße als ‚selbstverständliches Heilmittel‘ für alle Sünden parallel zur Taufe. Buße besteht für Hermas sowohl in Sinnesänderung als auch in Sühneleistung. Bei ausreichender Buße wird Gott alle, auch die schweren Sünden, vergeben. Unerlässlich für die Sündenvergebung ist dabei die Zugehörigkeit zur Kirche. Ganz ‚schwere Sünder‘ werden allerdings aus der Kirche ausgeschlossen.<sup>367</sup>

Hermas zeigt in seinem Werk ein außergewöhnliches Sohn- bzw. Geistverständnis. Er führt seine Geist-Christologie weit über das Neue Testament hinaus, indem er den Geist als den prä-existenten Sohn Gottes, den Sohn aber als Gottes Knecht herausstellt. Sohn Gottes nennt Hermas den inkarnierten Heiligen Geist. Christus dagegen scheint bei ihm eine Art ‚Adoptivsohn‘ Gottes zu sein.<sup>368</sup> Der prä-existente Geist wurde von Gott in einen Menschen – in Jesus – gegeben, der durch seinen Wandel und die ‚Zusammenarbeit‘ mit dem Geist in der Welt im Laufe seines irdischen Daseins das Wohlgefallen des Vaters weckte. Schoonenberg kritisiert bei Hermas an einigen Stellen, dass der einmal angeknüpfte Gedankengang von der prä-existenten Sohnschaft des Geistes nicht immer konsequent durchgehalten wird bzw. der Geistbegriff für ihn nicht klar genug herausgearbeitet ist.<sup>369</sup> Dennoch zeigen sich Anknüpfungspunkte zwischen der Hermas-Überlieferung und Schoonenberg. Auch Schoonenberg vertritt eine aufsteigende Adoptionstheologie<sup>370</sup>, die er allerdings nicht als Ersatz, sondern vielmehr als Ergänzung zur Inkarnationstheologie verstanden wissen möchte. Mit dem Verständnis einer Adoptionstheologie verstößt Schoonenberg gegen die kirchliche Lehrmeinung: In seinem Brief an die spanischen Bischöfe wendet sich schon Hadrian I. in den Jahren 785 – 791 gegen die Lehren der Bischöfe Elipandus, Ascaricus und später des Felix von Urgel, die den Sohn Gottes als Adoptivsohn bekannten.<sup>371</sup> In den Jahren 793 und 794 wurden Hadrians Anklagen gegen die Adoptianer erneut und deutlicher: Die Adoption Jesu Christi, des Sohnes Gottes, dem Fleische nach ist zu verwerfen. Jesus ist als Sohn Gottes dem Vater niemals fremd gewesen oder hätte sich jemals durch die Inkarnation vom Vater entfernt. Der Sohn war nie nicht, wie auch der Vater nie nicht war. Jesus selbst spricht in den Evangelien immer wieder klar von ‚seinem‘ Vater (vgl. z.B. Joh 17,6; 20,17; 5,17), in Abgrenzung dazu aber auch von ‚eurem‘ Vater (vgl. z.B. Mt 6,8; 5,48; Lk 11,13), nicht aber von ‚unserem (gemeinsamen)‘ Vater.

Die Synode in Frankfurt am Main, etwa im Juni 794, verwarf die Irrlehre der Adoptianer, die schon durch die Synode von Regensburg im Jahre 792 verworfen worden war, erneut. Das Bekenntnis der Adoptianer lautete folgendermaßen: „Wir bekennen und glauben, dass er, geschaffen aus der Frau, geschaffen unter dem Gesetz nicht der Art nach Sohn Gottes ist, sondern durch Adoption, nicht von Natur, sondern durch Gnade.“<sup>372</sup> Diesem Bekenntnis

---

<sup>367</sup> Ebd. S. 63f.

<sup>368</sup> Ebd. S. 65.

<sup>369</sup> Schoonenberg, Piet: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg, 1992, S. 84.

<sup>370</sup> Ebd. S. 105.

<sup>371</sup> Denzinger, Heinrich: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.

Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verb., erw., ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünemann. Freiburg, Basel, Rom, Wien, 37. Aufl. 1991, S. 275 (595).

<sup>372</sup> Ebd. S. 280f. (612).

widersprachen auf diesem Konzil alle Konzilsväter in einstimmiger Ablehnung.<sup>373</sup> Bei der Synode von Friaul, 796/797, abgehalten unter der Aufsicht des Patriarchen Paulinus von Aquileja in Friaul (Venetien), wurde Christus erneut bestätigt als der *natürliche* Sohn und nicht als der Adoptivsohn Gottes: „[...] Er ist fleischgeworden vom Heiligen Geist und wurde wahrer Mensch aus der allzeit jungfräulichen Maria, und bleibt wahrer Gott. Und die menschliche und zeitliche Geburt stand jener göttlichen und zeitlosen Geburt nicht entgegen, sondern in der einen Person Christi Jesu [ist] der wahre Gottes- und der wahre Menschensohn; er ist nicht ein anderer Menschensohn, ein anderer Gottessohn, sondern ein und derselbe ist Gottes- und Menschensohn, in beiden Naturen, nämlich der göttlichen und der menschlichen, wahrer Gott und wahrer Mensch; [er ist] nicht scheinbarer Sohn Gottes, sondern wahrer, nicht adoptierter, sondern eigener, weil er niemals wegen des Menschen, den er angenommen hat, dem Vater fremd war. [...] Und deshalb bekennen wir ihn in beiden Naturen als eigentlichen und nicht als Adoptivsohn Gottes, [...]“.<sup>374</sup>

#### **4.2.2.2 Relevanz der Pneumatologie für die Auslegung des Christusbekenntnisses**

Schon in der Christologie Schoonenbergs von 1952 zeigt sich sein Verständnis von der Menschwerdung Jesu: Die Menschwerdung ist für ihn kein einmaliges Ereignis, wie es die Geburt darstellt, sondern sie vollzieht sich während des gesamten Daseins Jesu. In der Verherrlichung und der Geistsendung schließlich sieht Schoonenberg den Höhepunkt der Menschwerdung Jesu.<sup>375</sup> Er bezeichnet die Menschwerdung als Bundesgabe, als Erfüllung der Gegenwart JHWH bei seinem Volk.<sup>376</sup> Schoonenberg will die Relevanz der Pneumatologie für die Auslegung des Christusbekenntnisses aufzeigen<sup>377</sup> und bemüht sich um eine Reintegration der Pneumatologie in die Theologie der Niederlande, wobei für die Theologie der Niederlande ein starker Weltbezug der pneumatischen Erfahrung charakteristisch ist.<sup>378</sup> Mit seinem Ansatz einer Geist-Christologie stellt Schoonenberg eine, seiner Meinung nach alte, verdrängte Tradition neben die Logos-Christologie der klassischen, hier vor allem westlichen Theologie. Er stellt bei seinen Überlegungen nicht wie die westliche Schultheologie die Inkarnation des Wortes Gottes in den Mittelpunkt, sondern vielmehr den Menschen Jesus und seine dramatische Geschichte mit Gott. Schoonenberg will die Menschheit Jesu Christi für den Glauben relevant machen.<sup>379</sup> Die Inkarnation des Logos wird bei Schoonenberg dem Geist zugeschrieben. Die gesamte Existenz Jesu ist vom Geist gewirkt

---

<sup>373</sup> Ebd. S. 282 (615).

<sup>374</sup> Ebd. S. 283f. (619).

<sup>375</sup> Schoonenberg, Piet: De betekenis der menswording, in: Het Schild 31 (1954), S. 3 – 7, hier S. 4f.

<sup>376</sup> Schoonenberg, Piet: „Het Woord is vlees geworden“, in Verbum 23 (1956), S. 441 – 447, hier S. 443f.

<sup>377</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 107.

<sup>378</sup> Ebd. S. 216f.

<sup>379</sup> Michiels, R.: Het christologische en trinitarische denken van Piet Schoonenberg, in Sacerdos 59 (1992), S. 115 – 133, hier: S. 115.

und getragen, wobei dieser Geist später von dem verherrlichten Christus an seine Jünger gesandt wurde.<sup>380</sup>

Heilsgeschichtlich stellt Schoonenberg den Übergang vom Alten zum Neuen Testament heraus, den er in der Geistsendung durch den Verherrlichten, im Niedersteigen des Heiligen Geistes vom Thron Gottes begründet sieht. Der Heilige Geist ist der Geist des verherrlichten Christus.<sup>381</sup> Erst die Verherrlichung macht Christus zum Geistgeber.<sup>382</sup> Dem ‚anderen Parakleten‘ (Joh 14,16) kommt dabei nach der Verherrlichung eine, an die Verkündigung Jesu erinnernde und gegenwärtig machende Aufgabe zu. Der Neue Bund ist für Schoonenberg die Phase des Wirkens des Geistes und die bleibende Gegenwart des am Kreuz erhöhten Christus.<sup>383</sup> Das Neue Testament ist für Schoonenberg die pneumatische Erfüllung des Alten Testaments<sup>384</sup>, das Pfingstereignis dabei die geistliche Erfüllung der alttestamentlichen Prophetien. Dabei setzt Schoonenberg die יהוה JHWH aus dem Alten Testament mit dem Heiligen Geist des Neuen Testaments gleich. Im Gegensatz zum Holländischen Katechismus von 1948 betont Schoonenberg als Endpunkt des Alten Testaments nicht die Menschwerdung Gottes, sondern die Vollendung in Christus, durch die dieser für die Menschen zum Heiligen Geist wird. Die Verherrlichung besteht für ihn in der Mitteilung des Geistes.<sup>385</sup> Der Geist ging zum einen an die Kirche, Pfingsten also zu verstehen als Geburtsstunde der Kirche, zum anderen aber ebenso an jeden einzelnen Gläubigen. Das Wirken des Geistes in der Kirche sieht Schoonenberg zum einen im Vollzug der Sakramente, zum anderen im Leben der Gläubigen. Seit Christus verherrlicht ist, ist der Geist auch in der Kirche, verheißen vom Vater. Die Kirche ist der Tempel des Heiligen Geistes.<sup>386</sup> Der Mensch lebt fortan im Neuen Bund, nicht allein im Geist, sondern in der Gemeinschaft der göttlichen Dreifaltigkeit.<sup>387</sup> Die Kirche ist das Volk Gottes, eine organische Einheit, in der gleichzeitig die vielen charismatischen Begabungen der einzelnen Mitglieder aufgenommen sind. Die Kirche ist aber nicht nur eine menschliche Größe, sondern vielmehr durch das Innewohnen des Heiligen Geistes eine geheimnisvolle Schöpfung Gottes.<sup>388</sup> An zahlreichen Stellen wiederholt Schoonenberg seinen Gedanken, dass es der Heilige Geist selbst ist, der seine Kirche und die Theologie bei der zentralen Aufgabe der ‚Übersetzung der Verkündigung‘ führt.<sup>389</sup> Der Heilige Geist ist dabei zum einen das Band, das Vater und Sohn miteinander verbindet, zum anderen aber auch der, der die Menschen untereinander in Liebe verbindet.<sup>390</sup> Der Heilige Geist ist die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn, das persönliche Liebesband zwischen beiden, aber eben auch die Ausgießung dieser Liebe nach außen, in die Menschen<sup>391</sup> und die

<sup>380</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 116.

<sup>381</sup> Schoonenberg, Piet: Pinksteren en de Kerk, in: Verbum 25 (1958), S. 186 – 196.

<sup>382</sup> Schoonenberg, Piet: Christus Pasen en de Sacramenten, in: Verbum 23 (1956), S. 51 – 56, hier S. 52.

<sup>383</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 73.

<sup>384</sup> Schoonenberg, Piet: Het oude verbond, voorbereiding op de Verlosser, in: Verbum 16 (1949), S. 203 – 206.

<sup>385</sup> Ebd. S. 205.

<sup>386</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 109.

<sup>387</sup> Schoonenberg, Piet: Het Nieuw en Eeuwig verbond, in: Verbum 16 (1949), S. 254ff.

<sup>388</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 109.

<sup>389</sup> Ebd. S. 209.

<sup>390</sup> Schoonenberg, Piet: Gemeenschapleven in christelijke zicht, in: OGL 36 (1959), S. 193 – 209, hier S. 199.

<sup>391</sup> Schoonenberg, Piet: Doopsel en vormsel – Pasen en Pinxten, in: School en Godsdienst 12 (1958), S. 162 – 170, hier S. 162.



wechselseitige Gegenwart von Vater und Sohn in einer Person.<sup>392</sup> Schoonenberg betont in seinem Verständnis die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit der ersten und zweiten trinitarischen Person, wie sie das Nicaeno-Constantinopolitanum (381 n.Chr.) festschreibt.<sup>393</sup> Der Geist ist vom Vater gesandt und in ihm haben die Menschen durch den Sohn Zugang zum Vater. Der Heilige Geist ist für Schoonenberg innerhalb der Trinität die Person, die am meisten im Menschen gegenwärtig ist. Er ist es, der die Menschen erfüllt, der in ihnen handelt. Dieser Geist aber wird den Menschen vom Sohn gegeben, ohne das vergessen werden darf, dass der Geist vom Vater stammt. Der Sohn offenbart so den Vater und beide gemeinsam schenken den Menschen den Geist.<sup>394</sup>

Fanden Schoonenbergs frühere Aussagen zum Eucharistieverständnis und zur Erbsündenlehre in der theologischen Diskussion oft starken Widerhall und wurden sie in vielen Fällen auch kritisiert, blieben seine Aussagen zum Geist dagegen fast ungehört.<sup>395</sup> Die Aussagen Schoonenbergs stehen in einem besonders spannungsreichen Verhältnis zur christozentrischen Theologie des Westens.

#### **4.2.2.3            ‚Christologie von unten‘**

Schoonenberg entwickelt eine Geist-Christologie, die die Identität Jesu aus dem Heiligen Geist, und zwar *ganz* aus dem Geist erklärt. Ausgeschlossen ist für ihn dabei die Präexistenz Christi.<sup>396</sup> Bezieht Schoonenberg sich bei seinen Überlegungen auf das Markusevangelium, findet er hier die Bestätigung, dass Jesus deshalb der Sohn ist, weil ihm der Geist gegeben wurde. Für den Autor des Markusevangeliums konzentriert sich das Sohnsein auf das Kreuz. Den Geist scheint er in alttestamentlicher Tradition vor allem als Inspirator der Propheten zu kennen.<sup>397</sup> Schoonenberg sieht bei dem Autor des Markusevangeliums keine prä-existente Vater-Sohn-Beziehung, vielmehr wird Jesus (erst) durch die Geistgabe zu Gottes Sohn (Mk 1,9 – 11). Im menschlichen Leben Jesu kommt es zu einer ‚Begegnung‘ zwischen Jesus und dem Geist, der den Sohn auf den Weg zum Vater führt: Jesus wird am Jordan zu einem mit Heiligem Geist Getauften und erhält nach der Taufe durch Johannes durch diese größere Taufe die Sohnschaft.<sup>398</sup> Jesu ist hier nicht von allem Anfang an Sohn<sup>399</sup> Gottes, sondern wird Sohn Gottes, entweder am Jordan oder bei seiner Verherrlichung. Er wird Sohn Gottes oder –

<sup>392</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 91.

<sup>393</sup> Ebd. S. 108.

<sup>394</sup> Schoonenberg, Piet: De tegenwoordigheid van Christus, in: Verbum 21 (1954), S. 24 – 28.

<sup>395</sup> Ebd. S. 33.

<sup>396</sup> Schoonenberg, Piet: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg, 1992, S. 25.

<sup>397</sup> Ebd. S. 22.

<sup>398</sup> Ebd. S. 24.

<sup>399</sup> Eine solche Erklärung des Begriffes ‚Sohn‘ bzw. ‚Sohnschaft‘ lässt sich durch das Alte Testament stützen: Hier wird der Begriff ‚Sohn‘ nicht speziell in einer ‚Vater-Sohn-Beziehung‘ verwendet, sondern z.B. für das Volk, den davidischen König und die Gerechten. Erst in der Einengung dieses Begriffs könnte Jesus schließlich im christlichen Sprachgebrauch zum ‚leiblichen Sohn Gottes‘ geworden sein. Von diesem alttestamentlichen Standpunkt aus ist es möglich, mit Schoonenberg, Jesus als Gerechten nicht in seiner Präexistenz beim Vater, sondern als einen Menschen, auf den der Geist erst später, im Laufe seiner Lebensgeschichte herabgekommen ist, zu sehen.

wie Schoonenberg es nicht ganz klar ausdrückt – wenigstens *mehr* Sohn Gottes.<sup>400</sup> Schoonenberg beschreibt das Geschehen der Taufe Jesu als ein ‚intra‘-trinitarisches Geschehen, als ein ‚Drama‘ zwischen Gott, dem Vater, Jesus und dem Heiligen Geist.<sup>401</sup> Er macht in seiner Geist-Christologie deutlich, dass laut der synoptischen Evangelien Jesu gesamte Existenz, Predigt und Taten auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückzuführen ist: Derselbe Geist, der bei der Taufe auf Jesus herabkommt, treibt ihn auch in die Wüste und bewegt ihn zum Handeln an den Menschen.<sup>402</sup>

Die Geist-Christologie Schoonenbergs ist eine Christologie, die alles das, was Jesus zum Sohn Gottes macht, dem Heiligen Geist zuschreibt<sup>403</sup> und in der der Geist nicht hinter dem Logos an zweiter Stelle, sondern vielmehr an der Stelle, die Jesus zum Sohn Gottes macht, steht.<sup>404</sup> Schoonenberg Christologie macht den Menschen Jesus sichtbar, der am Jordan oder in seiner Verherrlichung Sohn Gottes wird<sup>405</sup>, sie ist anders als die klassischen Christologien<sup>406</sup>, z.B. die Logos-Christologie, eine aufsteigende Christologie, eine Aszendenz-Christologie<sup>407</sup> oder eine ‚Christologie von unten‘<sup>408</sup>. Den Begriff ‚Christologie von unten‘ hat Schoonenberg in seinen Ausführungen selbst nicht verwendet, er bestätigt aber, dass er unter der Voraussetzung, dass der Terminus ‚Christologie von unten‘ nur methodologisch verstanden wird, „[...] das Denken ‚von unten‘ in der Christologie befürwortet.“<sup>409</sup> Christus selbst kommt aber ‚von oben‘, ist den Menschen vom Vater geschenkt.

Schoonenberg betont bei seiner Geist-Christologie die Vollständigkeit, da sie als Christologie alles über Jesus aussagt, was Christen bekennen: Jesus ist *Christus*, Jesus ist *Herr*, Jesus ist *Sohn Gottes*.<sup>410</sup> Jesus wird von Schoonenberg als Mensch gezeigt, der einen menschlichen Weg geht. Auf diesem Weg, den er ‚unter der Führung des Heiligen Geistes‘ geht, gewinnt er mehr und mehr das Wohlgefallen Gottes. Der Weg Jesu aber, sein Lebensweg, ist wie bei allen Menschen ein in erster Linie dramatischer, der durch Unwegsamkeiten, Erfolge, aber auch Niederlagen gekennzeichnet ist. Schoonenberg leugnet dabei nicht, dass der Heilige Geist von Lebensbeginn an in Jesus wirkt. Er ist von Anfang an mit Gott aufs Engste

---

<sup>400</sup> Schoonenberg, Piet: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg, 1992, S. 57.

<sup>401</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 93.

<sup>402</sup> Ebd. S. 94f.

<sup>403</sup> Schoonenberg, Piet: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg, 1992, S. 43.

<sup>404</sup> Anders ist das in der Logos-Christologie, wo der Geist Jesus nicht mehr zum Sohn Gottes machen kann, weil er als menschgewordener Logos bereits Sohn ist.

<sup>405</sup> Schoonenberg, Piet: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg, 1992, S. 56.

<sup>406</sup> S.a. ,θεῖος ἄνθρωπος-Christologie, Weisheits-Christologie, Parusie-Christologie, Pascha-Christologie.

<sup>407</sup> In der Logos-Christologie kommt Jesus als ‚ganzer‘ Sohn Gottes vom Himmel herab (‚absteigend‘), in der Geist-Christologie wird Jesus mehr und mehr Sohn Gottes und steigt zu einem vollständigerem Sohnsein auf. Schoonenberg erklärt selbst, dass diese Begriffsbildung nicht ganz eindeutig ist, da besonders in der Geist-Christologie z.B. der Geist vom Himmel *herab*kommt.

<sup>408</sup> Vgl. auch Kaiser, Alfred: Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten“. Münster, 1992; Schoonenberg, Piet: Der Christus „von oben“ und die Christologie „von unten“, in: Trierer Theologische Zeitschrift 99.Jg. 1990, S. 95 – 124.

<sup>409</sup> Schoonenberg, Piet: Alternativen der heutigen Christologie, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 128 (1980), S. 349 – 357; Schoonenberg, Piet: Der Christus „von oben“ und die Christologie „von unten“, in: Trierer Theologische Zeitschrift 99.Jg. 1990, S. 95f.

<sup>410</sup> Schoonenberg, Piet: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg, 1992, S. 44.

verbunden.<sup>411</sup> Jesus ist eine menschliche Person, die von Anfang an aus Gottes Geist heraus wirkt und existiert.<sup>412</sup> Schoonenberg entwickelt eine *Geschichte Jesu* als des Sohnes Gottes, bei der Jesus nicht von Anfang an alles das besitzt, was dem Sohn Gottes zukommt.<sup>413</sup>

Die Geist-Christologie Schoonenbergs kennt, indem sie die Dramatik des Lebens anerkennt, im Leben Jesu verschiedene Phasen einer größer werdenden Intensität. Diese Phasen werden von Schoonenberg folgendermaßen gekennzeichnet: 1. das verborgene Leben Jesu, 2. das öffentliche Leben Jesu und 3. seine Herrlichkeit.<sup>414</sup>

#### **4.2.2.4        ‚Geschaffene‘ und ‚ungeschaffene‘ Gnadengaben**

Schon 1951 legte Schoonenberg in seiner Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, besonders in der Bearbeitung des dritten Artikels, eine frühe Geist-Theologie vor.<sup>415</sup> Mit Paulus versteht Schoonenberg die Gnadengaben als Gaben des Heiligen Geistes: Die ‚ungeschaffene Gnadengabe‘, der Heilige Geist selbst, bringt dabei im Menschen die ‚geschaffenen Gnadengaben‘ hervor.<sup>416</sup> Die geschaffenen Gnadengaben sind die Auswirkungen der Einwohnung des Geistes bzw. aller drei göttlichen Personen im Menschen.<sup>417</sup> Als besondere geschaffene, heilig machende Gnadengabe ist hier die pneumatische und heilige Existenzweise der Gerechtfertigten angesprochen. Aus ihr gehen als ‚pneumatische Handlungsweisen‘ oder ‚eingegossene Tugenden‘ Glaube, Liebe und Hoffnung hervor.<sup>418</sup> Durch die Gnadengaben erhält der Mensch Anteil an der göttlichen Natur ohne dabei die menschliche Natur zu verlieren. Sie sind Vorausgaben und Unterpfand des Ewigen Lebens: Das Ewige Leben kann der Mensch sich nicht verdienen, sondern es kann von ihm nur als Geschenk empfangen werden.<sup>419</sup>

#### **4.2.3        Schoonenbergs Kernaussagen über den ‚Sohn‘**

Schoonenberg formuliert seine Kernaussagen über Jesus als ‚Sohn‘ folgendermaßen: Jesus ist als Mensch aus Maria geboren, lebt sein Leben als Mensch, gewinnt aber durch seinen Lebenswandel das Wohlgefallen Gottes, so dass er ihn ‚zu seinem Sohn macht‘. Jesus wird nicht mit seiner Empfängnis bzw. Geburt, sondern im Laufe seiner Lebensgeschichte zum Sohn Gottes oder wenigstens mehr zum Sohn Gottes. Dies geschieht zum einen bei der Taufe Jesu am Jordan, zum anderen bei seiner Verherrlichung. Wie auch oben schon angedeutet

---

<sup>411</sup> Ebd. S. 44.

<sup>412</sup> Ebd. S. 46.

<sup>413</sup> Ebd. S. 45.

<sup>414</sup> Ebd. S. 56f.

<sup>415</sup> Schoonenberg, Piet: De Apostolische Geloofsbelijdenis in de Katholieke Kerk: in: van der Linde, H. / Thijssen (Hg.): Geloofsinhoud en geloofsbeleving. Een peiling binnen Reformatie en katholieke Ker in Nederland. Utrecht, Antwerpen 1951, S. 146-193.

<sup>416</sup> Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz 2000, S. 110.

<sup>417</sup> Rahner, Karl: Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1954, S. 347f.

<sup>418</sup> Ebd. S. 78.

<sup>419</sup> Ebd. S. 112.

leugnet Schoonenberg nicht, dass der Heilige Geist von Lebensbeginn an in Jesus wirkt, er sieht Jesus durchaus unter der Führung des Heiligen Geistes.

In seinem Buch „Der Geist, das Wort und der Sohn“ verwehrt sich Schoonenberg dagegen, dass seine Aussagen denen der Konzilien von Nikaia oder Chalkedon bzw. dem Glaubensbekenntnis widersprechen. Er will mit seiner Geist-Christologie nach eigenen Angaben nicht die Gottheit Jesu in Abrede stellen.<sup>420</sup> Für ihn lässt das von Gott kommende Wort einen Werdegang, ein Wachsen zu. Gott ist auch für Schoonenberg sowohl in dem Kind von Bethlehem als auch in dem Gekreuzigten gegenwärtig. Gott identifiziert sich mit dem Kind im Schoß Marias.<sup>421</sup> „Jesus ist Gott von Gott als Kind. Seine Gottheit schließt sein Kindsein nicht aus. Und damit auch nicht sein Wachsen, sein Lernen und Suchen, seine Konflikte und Versuchungen, seine Agonie und seinen Tod.“<sup>422</sup>

#### 4.2.3.1 Kernaussagen des Glaubensbekenntnisses von Chalkedon

Die Kernaussagen des Glaubensbekenntnisses von Chalkedon werden im Folgenden im Zusammenhang mit Schoonenbergs Gedanken betrachtet.

Das 4. ökumenische Konzil von Chalkedon wurde von Kaiser Markian einberufen, um christologische Auseinandersetzungen der frühen Kirche zu ihrem Abschluss zu bringen. Das Konzil verwarf den Monophysitismus<sup>423</sup>, eine christologische Lehre des 5. Jahrhunderts, die besagt, dass Gottheit und Menschheit in Christus zu einer neuen (gott-menschlichen) Natur verschmelzen. Das Konzil wendet sich gegen diese Vermischung und die These, es gäbe nur *eine* Natur des Fleisches und der Gottheit. Ein zentraler Punkt ist dabei die Leidenfähigkeit der göttlichen Natur Jesu. „Das Konzil stellt sich auch denen entgegen, die versuchen, das Geheimnis des Heilsgeschehens in eine Zweiheit von Söhnen zu zerreißen“<sup>424</sup> und damit gegen die Nestorianer<sup>425</sup>. Die Nestorianer vertraten die Lehre, dass die göttliche Natur und die menschliche Natur in Christus unverbunden nebeneinander bestünden. Außerdem wurde Maria von ihnen nur als ‚Christusgebärerin‘, nicht aber als ‚Gottesgebärerin‘ bekannt. Damit aber wäre Jesus als der aus Maria Geborene ein bloßer Mensch. Entgegen der Pneumatomachen<sup>426</sup>, die das Herrsein des Heiligen Geistes leugnen, wurde auf dem Konzil von Chalkedon das Glaubensbekenntnis von Nikaia und Konstantinopel im Artikel 301

<sup>420</sup> Schoonenberg, Piet: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg, 1992, S. 105.

<sup>421</sup> Ebd. S. 105f.

<sup>422</sup> Ebd. S. 106.

<sup>423</sup> Der Monophysitismus (v. griech. *monos* ‚ein‘ und *physis* ‚Natur‘) ist die christologische Position, Christus sei nur vollkommen göttlich, und nicht auch vollkommen menschlich und habe also nur eine Natur, im Gegensatz zur Position von Chalkedon, die die Zwei-Naturen-Lehre Christi vertritt, eine göttliche und eine menschliche.

<sup>424</sup> Denzinger, Heinrich: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verb., erw., ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünemann. Freiburg, Basel, Rom, Wien, 37. Aufl. 1991, S. 140 – 143 (Art. 300 – 303), hier S. 142.

<sup>425</sup> In den christologischen Diskussionen des 5. Jahrhunderts nimmt der Nestorianismus die gegensätzliche Position zum Monophysitismus ein. Definiert ist der Nestorianismus im Wesentlichen aus den Anathemata von Cyrillius von Alexandria und des Konzils von Ephesus. Nach Cyrillius besteht der Hauptpunkt des Nestorianismus in der Lehre, dass es in Jesus Christus eine göttliche und eine menschliche Person gegeben habe, eine Person mit einer göttlichen Natur und eine Person mit einer menschlichen Natur.

<sup>426</sup> ‚Geistleugner‘

definiert und bestätigt. Das Bekenntnis besteht darin, dass Jesus Christus ein und derselbe Sohn ist, derselbe ist vollkommen in der Gottheit und in der Menschheit, er ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; er ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich, der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde; er wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unserer wegen und um unseres Heils willen aus Maria, der Jungfrau und Gottesgebälerin, geboren. Christus ist ein und derselbe, der einziggeborene Sohn und Herr, der *in*<sup>427</sup> zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei wegen der Einung der Unterschied der Naturen nirgends aufgehoben ist. Vielmehr bleibt die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt und vereinigt sich in einer Person und einer Hypostase. Der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern er ist ein und derselbe, wie es die Propheten gelehrt und die Väter überliefert haben.<sup>428</sup>

Die Kernaussagen seien noch einmal zusammengefasst:

- (1) Jesus Christus ist ein und derselbe Sohn, vollkommen in Gottheit und Menschheit, wahrhaft Gott und Mensch.
- (2) Jesus ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich.
- (3) Jesus ist der Menschheit nach den Menschen wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde.
- (4) Jesus wurde der Gottheit nach vor den Zeiten aus Gott gezeugt.
- (5) Jesus wurde unserer wegen aus Maria geboren.
- (6) Maria ist Gottes- nicht allein Christusgebälerin.
- (7) Christus wird in zwei Naturen, unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt, wobei wegen der Einung der Unterschied der Naturen nirgends aufgehoben ist.
- (8) Die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen bleibt gewahrt und vereinigt sich in einer Person und einer Hypostase.
- (9) Der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern er ist ein und derselbe[...].

#### **4.2.3.2 Widersprüche zwischen Chalkedon und Schoonenberg**

Da Jesus für Schoonenberg erst im Laufe seines Lebens zum Sohn Gottes wird, kann er der Gottheit nach nicht von allem Anfang an Gott wesensgleich sein, bzw. erst dann, wenn er wirklich Sohn Gottes ist. Für ihn besaß Jesus als Mensch menschliche Eigenschaften. Jesu Vollkommenheit war dabei für ihn nicht schon seit seiner Geburt oder Empfängnis in

<sup>427</sup> Nicht „aus“: wie in älteren Ausgaben des griechischen Textes manchmal zu finden ist und was vom Monophysitismus vertreten wird, vom Konzil aber vehement abgelehnt wird.

<sup>428</sup> Denzinger, Heinrich: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verb., erw., ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann. Freiburg, Basel, Rom, Wien, 37. Aufl. 1991, S. 140 – 143 (Art. 300 – 303), hier S. 142f.

höchstem Maße entwickelt, da ansonsten ein normales menschliches Wachsen oder eine menschliche Geschichte nicht möglich wären. Jesus war nicht ‚vorprogrammiert‘.<sup>429</sup> Schoonenberg betont in diesem Zusammenhang die notwendige Gegenseitigkeit von Perichorese und Enhypostasie. Gegenseitige Perichorese bedeutet, dass Christus auf göttliche Weise menschlich und auf menschliche Weise göttlich ist.

Christus ist auf göttliche Weise menschlich, was auch die westliche Scholastik aussagt: Die menschliche Natur Christi partizipiert an der göttlichen, wobei beide Naturen – die göttliche und die menschliche – in einer Person vereint sind. Es handelt sich hier auch nicht um eine Art Addition: Die Natur ist nicht menschlich und zusätzlich durch die Partizipation göttlich, vielmehr durchdringen sich beide vollständig. Beide Naturen bereichern einander dabei durch ihre je unterschiedliche Eigenheit.<sup>430</sup>

Jesus Christus ist aber für Schoonenberg auch auf menschliche Weise göttlich: In Jesus Christus erreicht die Vergöttlichung eines Menschen ihren höchsten Grad, für Schoonenberg aber ebenso auch die Vermenschlichung Gottes, ohne dass Gott einem Verlust unterliegen würde. In der Vermenschlichung Gottes in Christus zeigt sich für Schoonenberg Gottes Bezogenheit auf seine Geschöpfe in vollkommener Form. In Jesus bleibt der Logos, was er ist, und wird, was er nicht war – Mensch. Der Logos identifiziert sich dabei mit allen menschlichen Handlungen Jesu, auch mit seinem Leiden.<sup>431</sup> Der Logos ist in diesem menschlichen Wachstumsprozess veränderlich. Der Logos ist vor der Menschwerdung nicht unbedingt als Person zu denken. Weder göttlicher Logos noch menschliche Natur sind für Schoonenberg zuvor personal, sondern wachsen zu der einzigen Person Jesus Christus zusammen. Das bedeutet aber auch, dass die Inkarnation nicht gleich bei der Empfängnis vollendet war. Menschwerdung ist hier ein Prozess, angefangen von der gegenseitigen Mitteilung der Naturen, der Entwicklung des Bewusstseins und der Freiheit Jesu, der Bildung der gottmenschlichen Person, bis schließlich zur Auferstehung. Auffassung von Chalkedon ist es in Schoonenbergs Augen, dass Christi menschliche Natur nicht menschliche Person ist.

Jesus Christus kann bei Schoonenberg nicht gleichzeitig vollkommen in Gottheit und Menschheit, nicht gleichzeitig wahrhaft Gott und Mensch sein, da er am Anfang seines Lebens für Schoonenberg Mensch und noch nicht Gottheit, sondern vielmehr Gottheit werdender Mensch ist. Der Kernaussage ‚Der λόγος wurde der Gottheit nach vor den Zeiten aus Gott gezeugt‘ widerspricht Schoonenberg, da er eine Prä-Existenz Jesu beim Vater ablehnt.<sup>432</sup> Schoonenberg schließt eine Präexistenz Christi bei Gott aus.<sup>433</sup> Schoonenberg entwickelt seine Vorstellung über den Logos vor der Inkarnation auf zweifache Weise: Es könnte sich zum einen um eine Präsenzweise Gottes handeln, in der sich Gott der Welt gegenwärtig stellt.<sup>434</sup> Schoonenberg bezeichnet diesen Zustand als Ausdehnung des göttlichen Wesens.<sup>435</sup> Der Logos ist nicht ‚Gott aus sich selbst heraus‘, sondern ‚Gott aus Gott‘. Seine

---

<sup>429</sup> Schoonenberg, Piet: Denken über Chalkedon, in: Theologische Quartalschrift, 160.Jg., 1988, S. 302.

<sup>430</sup> Ebd. S. 302.

<sup>431</sup> Vgl. Denzinger S. 401, 432.

<sup>432</sup> Schoonenberg, Piet: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg, 1992, S. 25.

<sup>433</sup> Ebd.

<sup>434</sup> Schoonenberg, Piet: Denken über Chalkedon, in: Theologische Quartalschrift, 160.Jg., 1988, S. 304.

<sup>435</sup> Der Begriff ‚Ausdehnung des göttlichen Wesens‘ entstammt der Theologie des Markell von Ankyra.



göttliche Seinsweise ist das Hervorgehen<sup>436</sup> aus dem Vater.<sup>437</sup> Eine zweite Möglichkeit der Vorstellung des Logos vor der Inkarnation sieht Schoonenberg in der klassischen Trinitätslehre: Der Logos ist vor-inkarnatorisch eine Hypostase, ein *distinctum subsistens* ohne interpersonale Beziehungen. Auch für die Inkarnation zeigt Schoonenberg bezüglich des Logos zwei Möglichkeiten auf: 1. Der Logos wird von einer Präsenzweise Gottes zur zweiten Person der Trinität oder 2. Er wird von einer Hypostase zur zweiten Person mit interpersonalen Beziehungen. Durch die Inkarnation wird der Logos zum Sohn Gottes im biblischen Sinne, der menschliche und zugleich göttliche Sohn, der Sohn als gottmenschliche Person.<sup>438</sup> Der Logos selbst ist für Schoonenberg vor-inkarnatorisch noch nicht (völlige) Person, nicht er ist bei der Inkarnation das handelnde Subjekt, sondern Gott, der Vater. Vor-inkarnatorisch ist Gott einfach ‚Gott‘, der erst in der Inkarnation trinitarisch der Vater wird, wie auch sein Wort sein Sohn wird.<sup>439</sup> Schoonenberg betont dabei die immanente oder innergöttliche Trinität Gottes, wobei er die Trinität vor allem heilsökonomisch beschreibt. Schoonenberg beschreibt die ökonomische Trinität als identisch mit der immanenten.<sup>440</sup> Die Trinität Gottes ist für ihn Trinität *in* Gott und das gottmenschliche Verhalten Christi zum Vater ist der innergöttliche Dialog von Vater und Sohn.<sup>441</sup>

Christus ist in zwei Naturen, unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar, wobei wegen der Einung der Unterschied der Naturen nirgends aufgehoben ist. Bei Schoonenberg besteht die menschliche Natur vor der göttlichen Natur und erst bei der Taufe gesteht er Jesus die göttliche Natur neben der menschlichen Natur zu. Die byzantinische Scholastik zur Zeit des Konzils von Chalkedon fasste die Person Christi, die identisch mit der göttlichen Natur im Logos ist, als exklusiv göttlich auf. Damit ist auch die Annahme einer nicht-hypostatischen Seinsweise der menschlichen Natur Jesu verbunden. Gegen beide Aspekte wendet sich Schoonenberg vehement: Für ihn ist die Person Christi nicht exklusiv göttlich, weil damit die menschliche Natur Christi ohne Bedeutung wäre. Die Person Christi ist für Schoonenberg aber auch nicht exklusiv menschlich. Er vertritt vielmehr die These, dass Christus *gottmenschlich* ist.<sup>442</sup> Gottmenschlich bedeutet für Schoonenberg, dass die beiden in Christus anwesenden Wirklichkeiten – die göttlich und die menschliche Natur – die gesamte Person Jesu konstituieren. Die Person Jesu ist dann mit der Perichorese der Naturen identisch.<sup>443</sup> Schoonenberg spricht dabei nicht von einer Vermischung, sondern von der Perichorese, dem gegenseitigen, vollkommenen Durchdringen, die gleichzeitig eine gegenseitige Enhypostasie bedeutet. Die Folge dieser Enhypostasie ist die Person Christi: „Die göttliche Person des Logos und die menschlich Natur enhypostasieren sich ineinander [...]“. <sup>444</sup> Der Logos identifiziert sich mit dem ‚Fleisch‘, er erfüllt die Menschheit und trägt sie als ihre Hypostase. Dadurch wird der Logos aber auch selbst neu bestimmt, er wird selbst in neuer Weise

<sup>436</sup> Ek-Sistieren im Sinne Richards von St. Viktor.

<sup>437</sup> Schoonenberg, Piet: Denken über Chalkedon, in: Theologische Quartalschrift, 160.Jg., 1988, S. 304.

<sup>438</sup> Ebd. S. 305.

<sup>439</sup> Ebd. S. 305.

<sup>440</sup> Ebd. S. 305.

<sup>441</sup> Ebd. S. 305.

<sup>442</sup> Schoonenberg, Piet: Ein Gott der Menschen. Einsiedeln 1969, S. 92.

<sup>443</sup> Schoonenberg, Piet: Denken über Chalkedon, in: Theologische Quartalschrift, 160.Jg., 1988, S. 303.

<sup>444</sup> Ebd. S. 303.

Hypostase.<sup>445</sup> In seinen Ausführungen zur Person Christi sieht Schoonenberg die Bewahrung der Aussagen des Konzils von Chalkedon zu den Begriffen ‚unvermischt‘, ‚(wesentlich) unverändert‘, ‚ungeteilt‘ und ‚ungetrennt‘.

Für Schoonenberg ist Maria nicht Gottesgebälerin, sondern Christusgebälerin, da sie Jesus als Mensch zur Welt bringt und dieser erst im Laufe seiner Lebensgeschichte zum Sohn Gottes wird.

Chalkedon hat kein neues Glaubensbekenntnis aufgestellt, Schoonenberg sieht in ihm vielmehr einen Kommentar der christologischen Bekenntnisse des Glaubensbekenntnisses von Nikaia und Konstantinopel, wo der Akzent auf die Gottheit Christi gelegt wurde.<sup>446</sup> Das Menschsein Jesu musste, auch aufgrund äußerer Spannungen in der Theologie, erst wieder entdeckt werden. Die Christologie im ersten Abschnitt des Artikels 301 ist hier geleitet von der Logos-Christologie, verbunden mit den Aspekten ‚Deszendenz‘ und ‚Prä-Existenz‘ des Johannesprolog. Schoonenberg spricht von einer ‚Logos-Descendenz-Christologie‘.<sup>447</sup>

Schoonenberg sieht in den Aussagen von Chalkedon zwei Probleme: 1. das Verhältnis zwischen der Person und den Naturen: Wie kann man die eine Person Christi in zwei Naturen denken? Ist sie menschlich, gottmenschlich? Kommunizieren die Naturen miteinander? und 2. die Voraussetzungen, die der Anwendung dieser Begriff zugrunde liegen. Der Problemkreis der zwei Naturen in einer Person führte in der Scholastik zur Entwicklung von zwei Ansätze: ‚Enhypostasie‘<sup>448</sup> und ‚Perichorese‘.<sup>449</sup> Beiden ist für Schoonenberg eine radikale Asymmetrie inne: Die menschliche Natur ist enhypostatisch in der göttlichen Person, umgekehrt gilt dies aber nicht. Auch die Perichorese ist hier anders als in der Trinitätslehre nicht als gegenseitig aufzufassen: Die göttliche Natur gibt der menschlichen ihre Eigenschaften, nicht umgekehrt. Ein umgekehrtes Denken würde zu einer Veränderung der göttlichen Natur führen, weil ihr etwas aus der menschlichen gegeben würde. Gott aber ist unveränderlich.<sup>450</sup>

---

<sup>445</sup> Ebd. S. 303.

<sup>446</sup> Schoonenberg, Piet: Denken über Chalkedon, in: Theologische Quartalschrift, 160.Jg., 1988, S. 295.

<sup>447</sup> Ebd. S. 296.

<sup>448</sup> Enhypostasie: Die menschliche Natur Jesu hat ihre Hypostase, Subsistenz oder Eigenständigkeit, ihr Personsein in der göttlichen Hypostase des Logos; es fehlt der menschlichen Natur Jesu ihr eigenes, geschaffenes, menschliches Personsein (laut Schoonenberg, S. 298).

<sup>449</sup> Perichorese = Durchdringen; die göttliche Natur durchdringt die menschliche, indem sie ihr göttliche Eigenschaften mitteilt.

<sup>450</sup> S.a. Denziger: Vaticanum I, 3. Sitzung, 24. April 1870: Dogmatische Konstitution „Dei filius“ über den katholischen Glauben, S. 812 (3001).

### 4.3 Bernd Jochen Hilberath - ein anthropologischer Zugang zur Pneumatologie

Bei Hilberaths Zugang zur Pneumatologie handelt es sich um einen anthropologischen Zugang. Analoger Ausgangspunkt ist die anthropologische Erfassung des Geistes als das ‚Sein-Können‘ des Einen in oder bei dem Anderen. Hier soll ein Teilhabe-Teilnahmeverhältnis auf der interpersonalen Ebene als Liebe beschrieben werden.<sup>451</sup> Der Geist des Lebens wirkt in seiner personalen Wirklichkeit: Geisterfahrungen sind vom Geist geschenkt. Menschen können den Geist nicht begreifen, aber sie können ihn doch als ‚ihn selbst‘ erspüren. Der Geist ist unverfügbar, kann empfangen, bewahrt, verloren, aber auch wiedergewonnen werden. Er kann von Einzelnen erfahren werden, zielt aber immer auf die Gemeinschaft. In den pneumatischen Erfahrungen zeigt sich die wirkmächtige Gegenwart Gottes, wobei die Gabe zugleich den Geber als auch die Gabe selbst enthält. Dabei kann Gott nicht apersonal gedacht werden.

Die Wirklichkeit Gottes ist sowohl Geist als auch Liebe. Beides aber sind Kennzeichen des heiligen-heilenden Geistes. Die Wirklichkeit des Geistes vollzieht sich im „Aus-sich-sein“ und „Beim-anderen-sein“. Das Sein als Selbstsein im anderen findet im Geist seinen Ausdruck und wird mit dem Begriff und der Vorstellung des Geistes hinsichtlich seiner theontologischen Gründung angesprochen.<sup>452</sup> Der Geist kann bezeichnet werden als ‚das im anderen seiner selbst Sein Gottes‘ in Person“.<sup>453</sup> Der Geist ist das Geschehen liebender Begegnung. Wesentlich bei der Definition von Person ist hier ihr ‚in Beziehung Sein‘. Person und Relation gehören wesentlich zusammen. Zum Personsein gehört das ‚Sich-zurücknehmen‘ und das ‚Anderen-Raum-gewähren‘, zu beschreiben auch als Selbstvollzug nicht aber als Selbstverlust. Der Heilige Geist zeigt hier das Urbild des Personseins: Das geistig liebende Subjekt überschreitet sich selbst, um im Anderen bei sich selbst zu sein.

Die trinitarischen Personen lassen sich dabei in ihrem Eigensein nur bestimmen, wenn man ihr ‚In-Beziehung-Sein‘ mitdenkt, wobei der Geist Vater und Sohn miteinander verbindet, dem beide Aspekte ihrerseits Anteil geben und vollkommen entsprechen. Der Geist ist dabei nicht nur der ‚mitgeliebte‘ Dritte, in dem sich die wechselseitige Liebe von Vater und Sohn überschreitet und wieder verbunden wird (‚vinculum amoris‘), sondern er ist es, der die Perichorese von Vater und Sohn möglich macht. Der Geist geht nicht aus den beiden Vorhergehenden hervor, sondern er ist vielmehr der immer schon eröffnete Raum interpersonalen Begegnung in Person.<sup>454</sup> Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes lässt sich, unter Beachtung der generellen Unähnlichkeit der analogen Rede, von den Erfahrungen des Geistes und der Liebe her denken. Die heilsgeschichtliche Funktion des Heiligen Geistes liegt darin, der Geist des Lebens, der Wahrheit und der Freiheit zu sein. Seine innertrinitarische Funktion bedeutet, Lebens-, Wahrheits- und Freiheitsraum zu sein, in dem die göttlichen

<sup>451</sup> Lessing, Eckhard: Art. Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben V Dogmatisch und Ethisch, in: TRE 12, S. 218.

<sup>452</sup> Miggelbrink, Ralf: Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg 2009 (QD 235), im Kontext der gesamten Arbeit S. 166-198, hier bes. S. 183ff. und S. 193ff.

<sup>453</sup> Werbick, Jürgen, Trinitätslehre, 4.5.4 (Selbsthabe und Selbsthingabe), in: Schneider, Theodor (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik, Band 2. Düsseldorf 1992, S. 540-543.

<sup>454</sup> von Balthasar, Hans Urs: Der Heilige Geist als Liebe, in: Spiritus Creator (Skizzen zur Theologie III), Einsiedeln 1967, S. 106-122.

Personen im anderen immer auch bei sich selbst sind. Dabei bedeutet Geist aber immer auch Leben und Prozess. Der Heilige Geist ist das Ankommen Gottes bei den Menschen, Gott selbst ist die Gabe, wobei Empfangen und Annahme selbst erst durch den Geist ermöglicht werden.

Hilberath beschreibt den Heiligen Geist als zur Einheit verbindende Liebe und Ekstase einer sich selbst überschreitenden Liebe („Im-anderen-bei-sich-Sein“). Der Geist geht nicht nur aus dem Vater und dem Sohn hervor, als göttliche Selbstüberschreitung, vielmehr gehen Vater und Sohn je auf ihre Weise im Geist aus sich heraus auf den je anderen hin. Der Vater, aus dem der Geist hervorgeht, ist nicht nur von Ewigkeit her der Vater des Sohnes, sondern ist dieses von Ewigkeit her im Geiste, so wie der Sohn von Ewigkeit her im Geiste der Sohn des Vaters ist. Wichtig aber bleibt, dass der Geist als der Geist des Vaters und des Sohnes erfahren und bekannt wird. Als die Gabe der überströmenden und für andere Raum schaffenden göttlichen Liebe bringt der Geist das Leben des Vaters und bezeugt die Wahrheit des Sohnes, indem er in die Freiheit der Freunde Gottes hineinführt.

#### **4.3.1 Kriterien zur ‚Unterscheidung der Geister‘**

Der Geist wird gesucht, wo Festlegungen gesprengt werden, Verkrustungen aufbrechen und Lebendigkeit sich zeigt. Zentral ist die Unterscheidung der ‚Geister‘, für die Hilberath folgende Kriterien aufstellt:

Ist die Achtung vor dem Lebendigen („von Gott her auf ihn hin existieren“) gewährt?

Wird anderem Leben Raum gegeben (Respekt, Förderung der Freiheit)?

Findet Leben in Beziehung statt?

Ist die Voraussetzung erfüllt, sich von allen falschen Sicherheiten zu lösen und sich frei zu machen für das wahre, frei machende Leben?

Alles eigene Mühen ist immer aber unter dem Aspekt des eschatologischen Vorbehaltes zu sehen („die Vollendung kommt von Gott“).

Häufig wird dabei heute in den Augen Hilberaths der ‚Schöpfergeist‘ vernachlässigt. Der Heilige Geist sollte seiner Meinung nach wieder stärker mit der Schöpfung in Verbindung gebracht werden: Der Heilige Geist als das Lebensprinzip der Schöpfung, als Schöpfergeist, der unverfügbar bleibt. Sein Wirken ist zur Bewahrung und Förderung der Schöpfung, auch der ‚Neu-Schöpfung‘ des Menschen, notwendig. Das neuschaffende Wirken des Heiligen Geistes zielt dabei für Hilberath auf eine Veränderung des Menschen und seiner Lebensweise.

#### **4.3.2 Heutige Pneumatologische Erfahrungsfelder nach Hilberath**

Nach Hilberath muss der Heilige Geist wieder mehr als Gabe, die Geschenkcharakter und Unverfügbarkeit besitzt, gedacht werden. Der Heilige Geist als Geschenk des Lebens in

Gebet, Liturgie, Sakramenten.<sup>455</sup> Beten ermöglicht das ‚Sich-öffnen‘ für das Geistwirken, die Sakramente zeigen sich als Konzentrationspunkte des christlich-kirchlichen Lebens aus dem Geist, die hier nicht die Kirche, sondern Gott selbst spendet. Auch die Sakramente unterliegen der Unverfügbarkeit seitens der Menschen.

‚Der Heilige Geist der Wahrheit zur Inspiration in Leben und Freiheit.‘<sup>456</sup> Dies betrifft gleichermaßen die Verkündigung wie die Theologie. Die Schrift ist geistgewirkt, wenn sie die Hörer zu einem geistgemäßen Leben inspiriert. Das gilt auch für kirchliche Verkündigungen und die Theologie, die sich offen halten muss für das Wirken des Geistes.

‚Der Heilige Geist der Freiheit, z.B. in der Diakonie und im sozial-politischen Engagement, besonders in den Lateinamerikanischen Kirchen.‘<sup>457</sup>

‚Der Heilige Geist der Liebe.‘ Hier zeigt sich für Hilberath, worauf es letztlich ankommt. Spiritualität meint das ganze Leben des Christen.<sup>458</sup> Zentrale Aufforderung Hilberaths ist hier, sich selbst an die zweite Stelle setzen.

### 4.3.3 Der göttliche Personenbegriff

In seiner Auseinandersetzung mit dem göttlichen Personenbegriff befasst sich Hilberath intensiv mit der Trinitätslehre Karl Rahners, wobei er diese zu Teilen in Frage stellt. Anders als Rahner selbst scheint Hilberath weniger Probleme mit der traditionellen Verwendung des trinitarischen Personenbegriffs zu haben. Außerdem stellt er ein Ungenügen der von Rahner vorgeschlagenen neuen Bezeichnung ‚distinkte Subsistenzweise‘ heraus.<sup>459</sup> Weiter kritisiert Hilberath auch Rahners Grundthese „die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt“.<sup>460</sup>

Hilberath stützt seinen eigenen trinitarischen Personenbegriff auf Tertullian. Dafür ist es wichtig, dass Hilberath in Tertullians Personenbegriff eine Doppelstruktur aufweist: Es besteht in gleicher Weise ‚reale Unterschiedenheit‘ wie ‚innergöttliche Kommunikation‘.<sup>461</sup> Von großer Bedeutung ist die Tatsache, dass bei Tertullian der Begriff ‚persona‘ zusammen mit Begriffen verwendet wird, die die Idee des Charakteristischen und des Unterscheidenden innehaben. Alle Begriffe, *persona*, *gradus*, *species*, *forma*, *proprietas* bringen ein ‚Erscheinen‘ zum Ausdruck.<sup>462</sup> Hilberath versteht dies bei seinem eigenen Personenbegriff als eine besondere Kommunikation und Gesprächspartnerschaft der drei beteiligten Personen.<sup>463</sup>

<sup>455</sup> Schütz, Christian: Einführung in die Pneumatologie, S. 281-298; Congar, Yves, Der Heilige Geist, S. 247-253 (Gebet) und S. 454- 495 (Sakramente).

<sup>456</sup> Loretz, Oswald: Das Ende der Inspirationstheologie. Chancen eines Neubeginns, Bd.1, Stuttgart 1974; Gabel, Helmut: Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1991.

<sup>457</sup> Comblin, José: Der Heilige Geist (Bibliothek Theologie der Befreiung). Düsseldorf 1988; Sobrino, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg 1989.

<sup>458</sup> Rahner, Karl: Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten. Freiburg 1977.

<sup>459</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Der Personenbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxeum“. Innsbruck 1986, S. 18-30.

<sup>460</sup> Ebd. S. 30-43, hier bes. S. 45.

<sup>461</sup> Ebd. S. 145-294, hier bes. S. 290-294.

<sup>462</sup> Ebd. S. 145-294, hier bes. S. 238-246.

<sup>463</sup> Ebd. S. 145-294, hier bes. S. 203; 216.

Für Hilberath vertritt Tertullian in seiner Trinitätslehre einen ‚kommunikativen Personbegriff‘.<sup>464</sup>

#### **4.3.4 ‚Methodischer Grundsatz der Trinitätstheologie‘**

Von Rahner übernimmt Hilberath dessen trinitätstheologisches Grundaxiom, nennt es in seinem Ansatz aber ‚methodischer Grundsatz der Trinitätstheologie‘.<sup>465</sup> Dieser besagt, dass der Mensch seine Aussagen über den dreieinen Gott nur auf Grund der geschichtlichen Erfahrung mit Gott, die ihrerseits allein auf der Selbstoffenbarung und dem Selbstoffenbarungswillen Gottes beruhen bzw. durch diese ermöglicht werden, überhaupt formulieren kann. Auf Grund dieser Erfahrungen können Menschen Gott nicht letztlich begreifen, sie können aber in diesen geschichtlichen Erfahrungen den dreieinigen Gott selbst ‚erahnen‘. Menschen können zwar in ihren theologischen Aussagen das Wesen Gottes nicht adäquat erfassen, ihre Aussagen auf Grund ihrer Erfahrungen haben aber durchaus mit Gott zu tun. Außerdem ist es für die Menschen möglich, ihre Metaphern und Aussagen durch ein Eintauchen oder ‚sich Einlassen‘ auf Gott zu korrigieren.

In seiner Verhältnisbestimmung von immanenter und ökonomischer Trinität unterscheidet Hilberath drei Argumentationstypen: 1. Die immanente Trinität ist nicht trinitarisch (Vertreter dieser Richtung: G. Lampe); 2. Unter Berücksichtigung der Integrität des anthropologischen Personenbegriffs spricht der zweite Argumentationstyp von der Personalisierung des Logos und des Pneuma als ‚Ökonomia‘ (Vertreter hier: Piet Schoonenberg); 3. Analogische/doxologische Brücke zwischen der Artikulation der heilsgeschichtlichen Erfahrung des dreieinen Gottes, dem „Gott-an-sich-für uns“, und dem stammelnden „Zur-Sprache bringen-Gottes“ in seiner Herrlichkeit selbst, dem „Gott-an-sich-für uns“ (hier verortet sich Hilberath selbst).<sup>466</sup>

##### **4.3.4.1 Systematischer Argumentationsgang des Grundaxioms Hilberaths**

Den Ausgangspunkt stellt bei Hilberath die ‚Geisterfahrung‘ dar. Dabei ist die Vergewisserung zentral, ob es sich tatsächlich um eine Erfahrung des Heiligen Geistes handelt. Für eine ‚Unterscheidung der Geister‘ stellt Hilberath hier folgende Kriterien<sup>467</sup> in den Mittelpunkt: a) der Geist, der wahres Leben schenkt, ist unverfügbar; b) jeder Einzelne kann mit dem Geist Gottes beschenkt sein, immer aber zielt dieses Geschenk auf die Gemeinschaft, ist charakterisiert durch Zuwendung, Beziehung und Kommunikation. Unverfügbarkeit und Geschenkcharakter werden vom Betroffenen erlebt. In der pneumatischen Erfahrung zeigt sich die wirkmächtige Gegenwart Gottes selbst. Hierin liegt für ihn dann auch der Erfahrungsgrund des christlichen Bekenntnisses zur ‚Personalität‘ des

---

<sup>464</sup> Ebd. S. 145-294, hier bes. S. 273.

<sup>465</sup> Hilberath, Bernd Jochen, Pneumatologie. Düsseldorf 1994, S. 175.

<sup>466</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Zur Personalität des Heiligen Geistes, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993), S. 104f.

<sup>467</sup> S.a. Kapitel 4.3.1, S. 98f.



Heiligen Geistes. Aus der Erfahrung des Geistes kann gefolgert werden, dass der, der das Personsein ermöglicht, selbst nicht apersonal gedacht werden kann. Hilberath sieht hier aber selbst Grenzen des Begreifens. Ein Festmachen pneumatischer Erfahrung muss in der Wirklichkeit des göttlichen Pneuma selbst geschehen, wobei mitgedacht werden muss, dass der Heilige Geist sich weitgehend nicht definieren lässt.

Hilberath formuliert hier auch Möglichkeiten des Begreifens: Der Heilige Geist ist das Geschehen liebender Begegnung, der Raum, in den hinein Vater und Sohn sich selbst überschreiten, und er bindet in Liebe und Einheit zusammen. Geist und Liebe sind Charakteristika göttlichen Lebens und zugleich spezifische Kennzeichen des Heiligen Geistes. Er spricht auch von der Angemessenheit des Personenbegriffs und zieht dabei folgende Kategorien heran: Zur Definition von ‚Person‘ gehört wesentlich ihr ‚In-Beziehung-sein‘. Diese Relation ist keine bloße Akzidenz, etwas nachträglich Hinzugekommenes, vielmehr gehören Person und Relation wesentlich zusammen. Der Geist bietet den Raum zur Begegnung, im Vater wird der Begegnungsraum eröffnet, im Sohn die vollkommene Teilhabe am göttlichen Leben gewährt. Es handelt sich dabei um einen Vollzug wechselseitigen ‚Sich-Raum-Gebens‘, einem gemeinsamen ‚Sich-Öffnen‘ von Vater und Sohn auf den Geist hin, dem sie Anteil geben und vollkommen entsprechen, wie auch umgekehrt. An der Person des Geistes kann ein Grundzug des Personseins verdeutlicht werden: Der Geist ist nicht allein ‚Mitgeliebter‘ oder ‚vinculum amoris‘, er ist vielmehr der, der der Perichorese von Vater und Sohn Raum gewährt und der sich in der Ermöglichung dieser Perichorese realisiert. Der Geist erweist sich als der immer schon eröffnete Raum interpersonalen Begegnung in Person.<sup>468</sup>

Unter Berücksichtigung der je größeren Unähnlichkeit aller analogen Rede kann die Wirklichkeit des Heiligen Geistes für Hilberath von den Erfahrungen des Geistes und der Liebe her angedacht werden. Dieses Bild vom Personsein des Heiligen Geistes kann und muss rückbezogen werden auf das Ideal des menschlichen Personseins. Die Personalität des Geistes als Urbild des Personseins muss für Hilberath so verstanden werden, dass das geistige, liebende Subjekt sich selbst überschreitet, um im anderen bei sich selbst zu sein: Der Heilige Geist ist bei sich, indem er Vater und Sohn im anderen bei sich selbst sein lässt.<sup>469</sup>

Die heilsgeschichtlichen Funktionen des Heiligen Geistes, von dem Hilberath immer wieder als heilig-heilender Geist spricht, sind als Geist des Lebens, der Wahrheit und der Freiheit, grundgelegt in seiner innertrinitarischen Funktion, die Entfaltungen seines Personseins.<sup>470</sup> Der Heilige Geist gibt damit Anteil an der wahren Leben eröffnenden Liebe.

---

<sup>468</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Zur Personalität des Heiligen Geistes, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993), S. 109; s. auch Welker, Michael: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen-Vluyn 1992: Entwicklung eines Konzeptes des Heiligen Geistes als „öffentlicher Person“ aus ökonomischer Perspektive. (s. S. 287-290).

<sup>469</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Zur Personalität des Heiligen Geistes, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993), S. 111.

<sup>470</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Zur Personalität des Heiligen Geistes, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993), S. 112.

#### 4.3.5 Das Proprium des Heiligen Geistes als ‚persona dramatis‘

Im Jahr 2005 hält Hilberath die Zeit für einen Vergleich zwischen dramatischer und kommunikativer Ekklesiologie noch nicht für reif.<sup>471</sup> Dramatische und kommunikative Theologie scheinen ihm jeweils unterschiedlich zu fokussieren, was aber nicht heißen muss, dass sie Konkurrenten sein müssen.<sup>472</sup> Kommunikative Ekklesiologie wird den Blick auf das Binnenleben der Kirche lenken.<sup>473</sup> Sie sieht sich in der Nähe zur eucharistischen Ekklesiologie.<sup>474</sup> Dem Geist kommt in diesem Konzept die Rolle desjenigen zu, der ‚das gesellschaftliche Gefüge‘ zum Volk Gottes formt und zum Leib Christi heranbildet.<sup>475</sup> „Ein tiefer, echter und dauerhafter Friede zwischen Menschen, der nicht auf Opferung Dritter aufgebaut ist und ohne Polarisierung auf Feinde auskommt, ist sehr schwer erreichbar und übersteigt menschliche Kräfte. Wenn er dennoch Wirklichkeit wird, ist dies ein klares Zeichen, dass Gott selber im Heiligen Geist in den Menschen am Wirken ist. Diese inkarnatorische Logik ist sowohl an der biblischen Botschaft als auch an den zahlreichen ekklesialen ‚Zeichen der Zeit‘ in der menschlichen Geschichte ablesbar.“<sup>476</sup>

In seinen letzten Formulierungen wird Hilberath bei der Verwendung ‚personaler Kategorien‘ vorsichtiger, verwendet eher Kategorien einer Lebensdynamik, wie Ekstase und Konzentration, zentripetale und zentrifugale Kräfte.<sup>477</sup> Dennoch hält er nach wie vor (inter)personale Kategorien für die stärksten unter grundsätzlich menschlich schwachen Erklärungsversuchen zur wenigstens teilweisen Erfassung des göttlichen Geheimnisses.<sup>478</sup>

Hilberath hat bei seiner Beschäftigung mit dem Heiligen Geist und seiner Theologie Möglichkeiten gefunden, vom Heiligen Geist als Person zu sprechen. Inspiriert durch Redeweisen wie ‚vinculum amoris‘ oder ‚condilectus‘, entscheidend beeinflusst durch das IV.

---

<sup>471</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Dramatische und kommunikative Ekklesiologie. Eine erste Annäherung, in: Siebenrock, Roman, Sandler, Willibald (Hrsg.): Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ. Münster 2005, S. 301.

<sup>472</sup> Ebd. S. 302.

<sup>473</sup> Ebd. S. 310.

<sup>474</sup> Ebd. S. 311.

<sup>475</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Dramatische und kommunikative Ekklesiologie. Eine erste Annäherung, in: Siebenrock, Roman, Sandler, Willibald (Hrsg.): Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ. Münster 2005, S. 311, zit. Nach Lumen gentium 8,1: Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit. Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificant, ad augmentum corporis inservit (cf. Eph. 4, 16).

<sup>476</sup> Schwager – Niewiadomski: Dramatische Theologie (s. Anm.1), S. 334, zitiert nach Hilberath, Bernd Jochen: Dramatische und kommunikative Ekklesiologie. Eine erste Annäherung, in: Siebenrock, Roman, Sandler, Willibald (Hrsg.): Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ. Münster 2005, S. 304.

<sup>477</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Der Heilige Geist – ein Privileg der Kirche? In: Groß, W. (Hrsg.): Das Judentum – Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität. Mainz 2001, S. 174-183.

<sup>478</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Dramatische und kommunikative Ekklesiologie. Eine erste Annäherung, in: Siebenrock, Roman, Sandler, Willibald (Hrsg.): Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ. Münster 2005, S. 312.

Hochgebet<sup>479</sup>, findet Hilberath zu folgender Formulierung: Der Heilige Geist drängt sich nicht in den Vordergrund, er gibt Raum für andere und verbindet die Menschen zur Gemeinschaft. Hilberath nennt dies das Proprium des Heiligen Geistes als ‚persona dramatis‘, als besonderer Rollenträger im Heils-Unheils-Drama der Menschheit. Hier kann Hilberath als Vertreter der Kommunikativen Theologie mit der Dramatischen Theologie übereinkommen, wenn diese eine Pneumatologie des Heiligen Geistes als des nicht ausgeschlossenen und des nicht ausschließenden Dritten entwickelt.<sup>480</sup>

Als Vertreter der Themenzentrierten Interaktion (TZI), die er in den Kommunikationsprozessen der kommunikativen Theologie aufgreift, bezeichnet Hilberath das ‚Zum-Zug-kommen‘ des ‚Es‘ mit seinen Vorgaben als dramatisches Spiel, als ‚Credo-Drama‘.<sup>481</sup> Hilberath und Scharer teilen dieses Credo nach TZI folgendermaßen ein: 1. ‚Ich-Ebene‘: ‚Glaubenssinn‘ des einfachen Volkes zur Zeit der Entstehung des Credo; 2. ‚Wir-Ebene‘ – ‚intersubjektiv-kommunikative Perspektive‘: synodale Kommunikation der Bischöfe, verschiedene Peergroups (z.B. Marktfrauen, Philosophen); 3. ‚Es-Ebene‘ – ‚inhaltlich-symbolische Ebene‘: diese Ebene liegt zum einen im dreieinen Gott selbst, zum anderen aber auch im ‚Gott- bzw. Geistdenken‘, in der Theologie und den Theologen; 4. ‚Globe-Ebene‘ – ‚kontextuelle Perspektive‘: kirchliche und gesellschaftliche Verhältnisse der Zeit und in den jeweiligen Personen, Systemen und Gruppen.<sup>482</sup>

Mit Jan Assmann unterscheidet Hilberath für das Verhältnis von Dramatischer und Kommunikativer Theologie für die Zukunft drei Aspekte: (1) ‚aktive Solidarität‘ – füreinander handeln, (2) ‚intentionale Solidarität‘ – aneinander denken, (3) ‚kommunikative Solidarität‘ – aufeinander hören.<sup>483</sup>

---

<sup>479</sup> IV. Hochgebet: (...) Damit wir nicht mehr uns selber leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist, hat er von dir, Vater, als erste Gabe für alle, die glauben, den Heiligen Geist gesandt, der das Werk deines Sohnes auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet. (...)

<sup>480</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Dramatische und kommunikative Ekklesiologie. Eine erste Annäherung, in: Siebenrock, Roman, Sandler, Willibald (Hrsg.): Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ. Münster 2005, S. 312.

<sup>481</sup> S.a. Scharer, Matthias: Das Credodrama zum Heiligen Geist. Zugang zu einem sperrigen theologischen Thema (gem. mit Hilberath, Bernd Jochen), in: Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche 33 (2002), S. 293-297; Hilberath, Bernd Jochen: Dramatische und kommunikative Ekklesiologie. Eine erste Annäherung, in: Siebenrock, Roman, Sandler, Willibald (Hrsg.): Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ. Münster 2005, S. 315.

<sup>482</sup> Scharer, Matthias: Das Credodrama zum Heiligen Geist. Zugang zu einem sperrigen theologischen Thema (gem. mit Hilberath, Bernd Jochen), in: Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche 33 (2002), S. 294.

<sup>483</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Dramatische und kommunikative Ekklesiologie. Eine erste Annäherung, in: Siebenrock, Roman, Sandler, Willibald (Hrsg.): Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ. Münster 2005, S. 316.

## 5 Spezifizierung und Öffnung des Geist-Verständnisses innerhalb der Systematischen Theologie

Zur Erfahrung und Reflexion der Wirklichkeit des Geistes innerhalb der christlichen Heilsgeschichte<sup>484</sup> kann grundsätzlich gesagt werden, dass die biblischen Erfahrungen des Heiligen Geistes als Geist des Lebens, der Wahrheit und der Freiheit auch in der Geschichte der Kirche bestimmend bleiben. Das Wirken des Geistes prägte die Geschichte besonders in den Anfängen und dann immer wieder in besonderen Krisenzeiten. Man könnte eine Spannung zwischen der notwendigen kirchlichen Ordnung und der Freiheit und Unmittelbarkeit des Geistes vermuten.

In der beginnenden pneumatologischen Reflexion der Apologeten, besonders bei Justin († um 165), stand die inspirierende und offenbarende Funktion des Heiligen Geistes im Zentrum. Der Heilige Geist wird als ‚Autor‘ der Heiligen Schriften postuliert und die Schriften des Alten Testaments werden unter pneumatologischen Gesichtspunkten ausgelegt. Theophilus von Antiochien († um 186) führte die bis dahin traditionelle Gleichsetzung von Geist und Weisheit fort, bezeichnete die Evangelisten als Geistträger und ihre Werke und die Paulusbriefe als heiliges, göttliches Wort. Montanus († um 179) verstand sich als Prophet des Parakleten und vertrat die Ansicht, in ekstatischen Erfahrungen neue Offenbarungsworte durch den Heiligen Geist empfangen zu haben. Auch Tertullian († um 220) schloss sich den Montanisten an, die eine starke Kritik an den damaligen Bischöfen wegen ihrer Laxheit übten. Irenäus von Lyon († um 202) nannte den Geist ‚Weisheit Gottes‘ und bezeichnete Sohn und Geist als die beiden ‚Hände Gottes‘, mit denen er die Menschen erschaffen habe. Hier wird das enge Verhältnis von Kirche und Heiligem Geist betont. Neben der offenbarenden Funktion hat der Geist eine heilmachende, soteriologische Funktion. In Christus wird der Mensch – in der Kirche – durch den Heiligen Geist nach dem Bild Gottes erneuert. Auch die Gnostiker verstanden sich als Pneumatiker, die Anteil am Heiligen Geist und damit höhere Erkenntnis zu haben meinten. Mit der entschiedenen Ablehnung der Montanisten verschwanden die Propheten aus dem kirchlichen Leben, während charismatische Lehrer im 3. Jahrhundert noch eine große Rolle spielten. Das Mönchtum blieb auch in der Folgezeit offen für charismatische Erfahrungen und einen charismatischen Aufbruch.

In Krisenzeiten der Kirche scheint es zu einer Zunahme prophetisch-charismatisch-eschatologischer Bewegungen zu kommen, die sich gegen die Kenose des Glaubens und allzu starre Strukturen auflehnen. Diese Bewegungen sahen sich häufig aus Sorge um den Glauben als Verfechter des ‚wahren Glaubens‘. Tertullian aus Nordafrika und Origenes aus Alexandrien († um 254) waren beide durch ‚Geisterfahrungen‘ geprägt. Tertullian sah im Geist nicht nur den ‚Dritten‘, über den die anderen beiden sprechen, sondern erkannte ihm eine eigene Sprecherrolle zu, als der, der über Vater und Sohn spricht. Der Geist steht in der Monarchie – *tres personae* haben Anteil an der *una substantia* des Vaters – als ‚tertius

---

<sup>484</sup> Schaeffler, Richard: Die religiöse Erfahrung und das Zeugnis von ihr. Erkundung eines Problemfeldes, in: Hilberath, Bernd Jochen (Hrsg.): Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis. Düsseldorf 1990, S. 13-34.

gradus', als ‚vom Vater durch den Sohn‘.<sup>485</sup> Für Origenes gilt es als selbstverständlich, dass die Heilige Schrift die Existenz des Heiligen Geistes bezeugt, und dass die Taufe nur auf den dreieinen Gott gültig ist. Der Geist heiligt die Geschöpfe, allerdings nur die Heiligen, die sich zum Besseren bekehrt haben und gute Werke tun. Origenes unterscheidet einen dreifachen Schriftsinn: 1. den somatischen (wörtlich, historisch), 2. den psychischen (moralisch) und 3. den pneumatischen (allegorisch-mystisch). Die Taufe vermittelt für ihn nicht automatisch die Geistgabe. Diese wird nur denen zuteil, die sich auf dem göttlichen Weg befinden.

Pneumatomachen, die die Göttlichkeit des Geistes leugnen, wurden auf verschiedenen Synoden als Häretiker verurteilt: unter Athanasius 362 in Alexandrien, auf der Synode von Rom 378 und endgültig beim Konzil von Konstantinopel 381. Athanasius († 373) legt den Heiligen Geist als wesenhaft zur Trinität gehörig dar. Er bezeichnet ihn näher als den Geist des Sohnes und reflektiert die urchristliche Erfahrung: wir – im Heiligen Geist – durch den Sohn – zum Vater. Der Heilige Geist ist der Geist des Sohnes und der Gläubigen, die durch ihn erneuert und geheiligt werden. Die Tropiker bezeichnen den Heiligen Geist als Geschöpf und ordnen ihn den Engeln als den dienenden Geistern zu. Die Synode von Alexandrien (362) verurteilt die, die den Heiligen Geist Geschöpf nennen und ihn von der Wesenheit Christi trennen. 381 wurde der dritte Artikel des Glaubensbekenntnisses dogmatisch verbindlich formuliert.<sup>486</sup> Für Basilius († 379) wurde in dieser Auseinandersetzung zunehmend seine Tauserfahrung zum entscheidenden Ausgangspunkt. Er nennt den Geist niemals Gott, obwohl ihm seine göttliche Natur als selbstverständlich galt. Er betonte statt der Wesensgleichheit die Homotimie, die Gleichheit in der Ehre, die gleiche Verehrung und Anbetung. Er wollte das Hervorgehen des Geistes nicht weiter klären. Gregor von Nazianz († 390) dagegen nennt den Geist ‚Gott‘ und wesensgleich mit diesem. Der Bruder von Basilius, Gregor von Nyssa († 394), vertrat das ‚wesensgleich‘ und betonte stärker die Vermittlung des Sohnes beim Hervorgang des Geistes. Augustinus († 430) kann als Vater der westlichen Trinitätslehre, einer ‚psychologischen Trinitätslehre‘ bezeichnet werden. Er vertrat die Gleichheit und Einheit von Vater, Sohn und Geist und verwehrt sich gegen eine Unterordnung. Der Heilige Geist ist Geschenk des Vaters und des Sohnes, und er ist ebenso die Gemeinschaft zwischen beiden. Das dritte Charakteristikum des Geistes ist die trinitarische Liebe. Augustinus vergleicht das Wirken des Geistes in der Kirche mit dem der menschlichen Seele im Körper. Die Gegenwart des Heiligen Geistes wird in den Sakramenten erfahren, nach Augustinus allerdings nur dann, wenn man die Kirche liebt. Die Gnade als göttliche Kraft ist die Schwer- und Triebkraft und gleichzeitig die Anziehungskraft des Heiligen Geistes. Augustinus selbst hat das ‚filioque‘ nicht geprägt, wohl aber dessen Ansätze vorgegeben. Der Geist geht für ihn grundsätzlich und ursprünglich vom Vater, aber gemeinsam auch von Vater und Sohn aus, weil der Vater dem Sohn mit der Zeugung alles übergibt.

Der Ostkirche gilt der Vater als Quelle der Gottheit, aus der der Sohn gezeugt wird und der Geist hervorgeht. Zu Beginn des 2. Jahrtausends kommt es zum Bruch zwischen Ost- und

---

<sup>485</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Der Personenbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“. Innsbruck 1986.

<sup>486</sup> Dörries, Hermann: De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas. Göttingen 1956.

Westkirche, allerdings nicht allein wegen des ‚filioque‘-Konflikts. Johannes von Damaskus († 754) fasste den Glauben des Ostens so zusammen: Der Geist ist aus dem Vater, nicht aus dem Sohn, er wird aber sowohl Geist des Vaters als auch des Sohnes genannt. Für die Ostkirche war nicht in erster Linie das ‚filioque‘ das Problem, sondern, dass an dem Symbolon von 381 überhaupt irgendetwas verändert werden sollte.

In der Unionsbulle von 1439 wird vermerkt, dass der Geist von Ewigkeit her aus dem Vater und dem Sohn ist und sein Wesen und seine Subsistenz aus dem Vater und dem Sohn zugleich hat. Der Sohn ist wie der Vater Ursache oder Prinzip der Subsistenz des Geistes. Das ‚filioque‘ sollte so nachträglich ‚genehmigt‘ werden, was aber nicht gelang. Die Union scheiterte.

Bei den Altkatholiken gibt es das ‚filioque‘ seit 1970 nicht mehr, bei den anglikanischen Kirchen wird es ausgelassen, Papst Klemens VIII. (1592-1605) und Benedikt XIV. (1740-1758) boten den Verzicht an, für die unierten Kirchen des Ostens ist es seit 1752 nicht mehr verpflichtend, die Graeco-Katholiken lassen es seit 1973 weg. Johannes Paul II. ließ es bei der 1600-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel aus. Bis heute ist das Problem in der westlichen Kirche nicht geklärt. Schon Yves Congar schlug deshalb ein neues, gemeinsames Konzil zur endgültigen Klärung vor.<sup>487</sup> Der Osten legt größten Wert auf die Monarchie des Vaters als Ursprung der Gottheit, von dem her sich die Hypostasen Sohn und Geist konstituieren: Gleichwesentlichkeit gleichbedeutend mit Konsubstantialität). Die Hypostasen sind dabei durch diese Hervorgänge charakterisiert. Der Westen sieht die Konsubstantialität gerade durch das ‚filioque‘ gewährt. Wegen der Wesensgleichheit ist der Sohn auch am Hervorgang des Geistes gemeinschaftlich beteiligt.

Die syrische Pneumatologie beinhaltet eine ausgesprochen intensive ‚Geistmystik‘. In der syrischen und auch armenischen Tauf liturgie spricht man vom Mutterschoß des Heiligen Geistes – als Symbol wird hier die Taube verwendet –, der hier allgemein mütterliche Züge aufweist.<sup>488</sup> Der mütterliche Geist gebiert Jesus in der Taufe, wobei dieser zum geisterfüllten Sohn erhoben wird. Es ist auch der mütterliche Geist, der zu Beginn der Schöpfung alles hervorgebracht hat. In früh-syrischen Texten findet sich die Bezeichnung des Geistes als Mutter, wobei dem Heiligen Geist gelegentlich auch der Rang des/der Zweiten in der Trinität zuerkannt wird.<sup>489</sup> Winkler und Neumann stellten fest, dass es hier nicht um personale Geschlechtlichkeit geht, sondern allein um die ‚Symbolik des Schöpferischen‘<sup>490</sup>, eine weiblich-mütterliche Seite des Geistes im Sinne einer vollmenschlichen Sicht. Im Geistsymbol aus der syrischen Christenheit ist der Heilige Geist die ‚Rippe des Logos‘ aus der die Kirche geformt wird. Hier findet sich der Geist als Mutter des neuen Lebens – der Kirche –, und nicht Maria als Mutter der Kirche.

---

<sup>487</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist, S. 453; Vischer, Lukas (Hrsg.): Geist Gottes – Geist Christi. Frankfurt 1981, S. 20.

<sup>488</sup> Winkler, G.: Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip und zur Bedeutung der Androgynie in einigen frühchristlichen Quellen, in: Berger, Teresa / Gerhards Albert (Hrsg.): Liturgie und Frauenfrage. St. Ottilien 1990, S. 11.

<sup>489</sup> Cramer, Wolfgang: Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie. Münster 1979.

<sup>490</sup> Winkler, G.: Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip und zur Bedeutung der Androgynie in einigen frühchristlichen Quellen, in: Berger, Teresa / Gerhards Albert (Hrsg.): Liturgie und Frauenfrage. St. Ottilien 1990, S. 25.



In der theologischen Systematik und Mystik scheint dem Heiligen Geist keine zentrale Rolle zuzukommen. Anselm von Canterbury († 1109) erarbeitet die These, dass in Gott alles eins ist, sofern dem nicht eine Gegenseitigkeit der Beziehung entgegensteht. Für Thomas von Aquin († 1274) ist der Geist die Liebe Gottes in Person, die als göttliche immer schöpferisch und von überströmender Güte ist. Es gibt also eine fundamentale Entsprechung zwischen dem Geist und der Liebe. In seiner Gnaden- und Tugendlehre bezeichnet Thomas als ‚Gesetz‘ die Grundlegung für ein Leben aus dem Geist. Die Liebe ist das neue Gesetz des Neuen Bundes, das Gesetz des Geistes, das Gesetz des Lebens und der Gnade. Geist- und Gnadengeschehen sind an die Sakramente und die kirchliche Vermittlung gebunden. Bonaventura († 1274) bezeichnete den Heiligen Geist als erstes Geschenk, als Ursprung und Modell allen Schenkens und Exemplarursache aller Gaben und Geschenke.

Im Mittelalter kommt es in der Kirche zu wichtigen Veränderungen: Die Einwohnung des Heiligen Geistes wird nicht mehr als Beweis seiner Göttlichkeit, sondern vielmehr als Betonung der menschlichen Begnadung verstanden. Petrus Lombardus († 1160) identifiziert die Tugend und die Caritas mit dem Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist nicht allein die Liebe zwischen Vater und Sohn, sondern auch die Liebe, die der Mensch Gott und dem Nächsten entgegen bringen kann, er ist Geber und Gabe zugleich. Duns Scotus († 1308) und Wilhelm von Ockham († 1348) betonen stärker das Moment der Freiheit des Geistes im Gnadengeschehen. Ockham versteht Geist und damit Gnade als personale Zuwendung Gottes. In monastisch-theologischer Richtung findet sich eine stärkere Betonung des freien und eigenständigen Wirkens des Geistes in der Heilsgeschichte, hier ist z.B. Hildegard von Bingen († 1179) zu nennen. Joachim von Fiore († 1202) erwartete konkret für das Jahr 1260 den „*tertius status*“ der Heilsgeschichte, das Zeitalter des Heiligen Geistes, das das Alte Testament und das Evangelium Jesu Christi ablösen solle. Wie der Geist aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, mündet so das alttestamentliche und neutestamentliche Heilswissen in das „*Evangelium Regni*“, in eine „*intelligentia spiritualis*“ ein. Ausgehend vom Zeitalter des Vaters, mit Betonung der Patriarchen, über das Zeitalter des Sohnes, mit Betonung der Kleriker, geht es hin zum Zeitalter des Geistes, in dem Mönche und Klosterfrauen, geistliche Männer und Frauen der charismatischen Orden, die zentrale Rolle einnehmen werden. Es komme damit zu einer radikalen geistlichen Umgestaltung der bisherigen kirchlichen Ordnung und des kirchlichen Lebens, wobei Religion dann gänzlich frei und geistlich sein wird. Bonaventura betonte in diesem Zusammenhang verstärkt den Primat Christi, der auch im Zeitalter des Geistes bestehen bleibt. Thomas stellt dem eine Gegenposition entgegen, die die ‚Unüberholbarkeit‘ des Neuen Testaments betont. Für Thomas wirkt die Gnade des Geistes im Inneren des Menschen, Sakramente und Gesetze sind dem dienend zugeordnet, aber dennoch notwendig.

Festzuhalten ist, dass die Pneumatologie des Mittelalters zwei Schwerpunkte zu setzen scheint: 1. eine scholastische, eher analytische Begriffsbestimmung im Rahmen einer immanent-essentialistischen Trinitätstheologie, verbunden mit einer Tugend- und Gnadenlehre, 2. Spiritualisten in schismatischen spirituell-charismatischen Bewegungen.

Die Reformatoren verstehen den Geist als Heilsvermittler. Die Ansätze von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham werden von den Reformatoren ein Stück weit weitergeführt, wobei das unverfügbare Gegenüber des Heiligen Geistes betont wird.

Martin Luther († 1546) sieht den Heiligen Geist streng als personales Gegenüber, das den Glauben schafft und nur im Glauben angenommen werden kann. Der Heilige Geist verwirklicht ein Menschsein, in dem Gott als der Schöpfer alles Wirklichen wahrgenommen wird.<sup>491</sup> Bei Luther wird das Gnadenhandeln als Offenbarungshandeln charakterisiert. Diese Pneumatologie verknüpft die reformatorischen Grundaxiome: ‚solus Deus, solus Christus, sola fide, sola gratia, sola scriptura‘. Bei Luther bleibt die Pneumatologie an die Christologie gebunden, geistliche Existenz realisiert sich in der Nachfolge Christi. Philipp Melanchthon († 1560) sieht das Wirken des Geistes im äußeren Wort, in der Predigt und in den Sakramenten unter starker Betonung der Freiheit des Geistes. Huldrych Zwingli († 1531) betont, dass Gott als Geist sich dem Menschen aus Fleisch nur im Geist offenbaren kann. Neu ist hier, dass nicht das äußere Wort, sondern der Heilige Geist den Glauben schafft. Die Sakramente werden zu bloßen Erkennungszeichen für das Geistwirken. Zwinglis Theologie ist pneumatologisch, aber nicht spiritualistisch und anknüpfend an die augustinisch-scholastische Tradition. Neben das ‚ordentliche‘ Wirken des Geistes durch die Gnadenmittel stellt Zwingli ein ‚außerordentliches‘ Wirken, das die Freiheit Gottes auch gegenüber den Gnadenmitteln hervorhebt. Martin Bucer († 1551) sieht den Lebenswandel als Zeugnis der Geistbegabung. Er verbindet die Pneumatologie mit der Ekklesiologie und begründet in der Gabe des Geistes das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. Johannes Calvin († 1564) kann als ‚der Pneumatologe‘ unter den Reformatoren bezeichnet werden. Er thematisiert die universale Vermittlung im Heiligen Geist in Soteriologie und Ekklesiologie. Durch die verborgene Wirksamkeit des Heiligen Geistes erlangen die Menschen die Gaben, die der Vater dem Sohn für die Menschen übergeben hat. Der Geist ist nicht ‚Mitarbeiter‘ des Vaters, sondern ‚creator‘, der als ‚vinculum‘ auch die Gemeinschaft mit Christus vermittelt.<sup>492</sup> Die Gnade Gottes wirkt im Inneren des Einzelnen und in der Kirche die Werke des Heiligen Geistes. Er betont die Auswirkung der Geistbegabung, die das Evangelium lehrt und die die Sakramente bestätigen.

Alle Reformatoren, so unterschiedlich sie in ihren Aussagen sind, grenzen sich gleichermaßen nach zwei Seiten hin ab: zum einen gegenüber der römischen Kirche, indem sie den Geist als Vermittler ablehnen, zum anderen gegenüber ‚schwärmerischen‘ Pneumatologien. Die protestantische Orthodoxie stand für die Ausschaltung jeglichen Synergismus im Rechtfertigungsgeschehen. Vertreten wurde die Lehre von der Verbalinspiration und eine vom Geist bewirkte Heilsaneignung im Menschen (‚ordo salutis‘) und die Bindung des Geistzeugnisses an die Schrift. Eine solche Fixierung des Geistwirkens führte zur Beeinträchtigung der Freiheit und Souveränität des Geistes. Im Pietismus rechnete man mit einem unmittelbar persönlich zu erfahrenden Geistwirken im Inneren des Menschen.

---

<sup>491</sup> Mostert, Walter: Hinweise zu Luthers Lehre vom Heiligen Geist, in: J. Heubach (Hrsg.): Der Heilige Geist im Verständnis Luthers und der lutherischen Theologie. Erlangen 1990, S. 19.

<sup>492</sup> Calvin, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion (Institutio Christianae Religionis), 3. Buch, 1. Kapitel, Abschnitt 1.

Descartes († 1650) weist auf den Dualismus von Geist und Materie hin. Hier tritt eine subjektivistische Tendenz im Geistesdenken und eine Gleichsetzung von Geist und Bewusstsein, mit gleichzeitiger Trennung von göttlichem und menschlichem Geist zutage. Pierre Teilhard de Chardin († 1955) verweist auf den Zusammenhang von Geist und Leben, von Geist und Materie. Zur Bewahrung und Förderung der Schöpfung ist das Wirken des Heiligen Geistes notwendig. Er muss den Menschen neu schaffen, damit dieser wieder gottgemäß leben kann. Das neuschaffende Wirken des Geistes zielt auf eine Veränderung des Menschen und seiner Lebensweise ab. Paulus betont den Gegensatz von *pneuma* und *sarx* (Gal 5). Die Kirche ist das Sakrament des Geistes für die Welt. Der Heilige Geist ist das Lebensprinzip der Kirche, die ihrerseits seinem Heilswirken als Werkzeug dient. Es ist das Werk des Geistes, wenn Menschen nach Gott suchen. Er lässt sich aber nicht von *einer* Kirche vereinnahmen. Der Heilige Geist führt tiefer in die Wahrheit des Vaters und des Sohnes ein, verkündet aber selbst nichts Neues. Die Geistesgaben sind kein Besitz, sondern Verheißung und Zusage. Laut II. Vatikanum soll die Kirche sich unablässig unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes selbst erneuern. Schließlich ist die Vollendung der Heilsgeschichte das Werk des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist ebenso Mutter der Glaubenden (Joh 3,3-6) und Mutter der Kirche. In der syrischen Pneumatologie wird der Geist, nicht die Kirche, auch nicht Maria, als ‚Rippe des Logos‘ zur Mutter des neuen Lebens.

Die nachtridentinische römisch-katholische Theologie zeigte eine Betonung der geschaffenen Gnade, wobei der Geist als Wirkung derselben verstanden wird. Das Wirken des Geistes wird auf außergewöhnliche Erfahrungen reduziert und – so scheint es – für das hierarchische Lehramt ‚reserviert‘.

In der Philosophie des deutschen Idealismus erlebte der Geistbegriff eine Renaissance im Begriff der ‚Geisttrinität‘ Hegels. Der Geist wird als philosophischer Grundbegriff für das Absolute mit Prädikaten und Funktionen des Göttlichen eingesetzt. Beim jungen Hegel tritt ‚Geist‘ an die Stelle des Begriffs ‚Leben‘ unter Beibehaltung der Leben schaffenden Dynamik, des ekstatischen Moments des ‚Aus-sich-Heraustretens‘ und der Aspekt des Gemeinschaftsstiftenden. Der absolute Geist entfaltet sich in drei Stadien: 1. in den Reichen des Vaters (das Absolute an sich), 2. in den Reichen des Sohnes (Entäußerung des Geistes an das andere seiner Selbst), 3. in den Reichen des Geistes (Gemeinde/Kirche), wo der Geist zur Vollendung und in das Bewusstsein der Menschen gelangt. Für Hegel ist mit der Reformation das Reich des Geistes angebrochen. Gott wird in seiner Gemeinde als Geist wirklich erkannt.

Wie schon an anderer Stelle hervorgehoben, lässt sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine relative Geistvergessenheit feststellen. Eine pneumatologische Dimension in der Schöpfungslehre und in der Eschatologie scheinen völlig zu fehlen. Dennoch muss man hier auch das Erscheinen dreier Enzykliken anführen, die sich mit dem Geist auch in dieser Zeit beschäftigten: die Enzyklika *Divinum illud munus*<sup>493</sup> / Über die Gegenwart und das

---

<sup>493</sup> (Lateinischer Text: ASS XXIX [1897] 644-658) (Quelle: Heilslehre der Kirche, Dokumente von Pius IX. bis Pius XII. Deutsche Ausgabe des französischen Originals von P. Cattin O.P. und H. Th. Conus O.P. besorgt von Anton Rohrbasser, Paulus Verlag Freiburg Schweiz 1953, S. 3-23; Imprimatur Friburgi Helv., die 22. maii 1953 L. Weber V. G.)

Wirken des Heiligen Geistes in der Seele des/r Gerechten“ (Pfingsten 1897), die Enzyklika *Spiritus Paraclitus*<sup>494</sup> (1920) und die Enzyklika *Divino afflante Spiritu*<sup>495</sup> (1943).

Die nach dem Ersten Weltkrieg neu entstehende Ekklesiologie in der Katholischen Kirche enthält nun deutliche mystisch-pneumatologische Akzente: der Heilige Geist als Prinzip der Einheit, als Seele des Leibes, als Spender der Gaben und Charismen.

Johannes XXIII., Papst von 1958-1963, erwartete ein ‚neues Pfingsten‘ für die Kirche. Das II. Vatikanum thematisierte die pneumatologische Dimension der Kirche ausgesprochen intensiv. Insgesamt wird in den Texten des II. Vatikanums der Heilige Geist 258mal erwähnt.<sup>496</sup> Eine stark christozentrische Ekklesiologie erhält hier ein pneumatologisches Gegengewicht im Rahmen einer am Leben des dreieinen Gottes orientierten Communio-Ekklesiologie. Besonders von der unierten Ostkirche wurde von da an die Zeit der Kirche als die Zeit des Heiligen Geistes postuliert. In ‚Lumen gentium‘ erhalten das Laienapostolat und die Mission eine pneumatologische Begründung. Man kann sagen, dass das Konzil selbst in seinem Prozess die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes bezeugt. Die Anstöße des Konzils tragen bis heute Frucht in theologischer Reflexion und praktischer Reform. Seit dem Konzil hat auch die Trinitätslehre wieder etwas mit dem tagtäglichen Leben zu tun. Das Wirken des Geistes wird – wie an anderer Stelle aufgezeigt werden konnte<sup>497</sup> – beispielsweise in Erneuerungsbewegungen und ökumenischen Begegnungen erfahren. Die Enzyklika ‚*Evangelii nuntiandi*‘<sup>498</sup> von 1975 zeigt eine pneumatisch-trinitarische Dimension, ebenso auch die Missionsenzyklika ‚*Dominum et vivificantem*‘<sup>499</sup> von 1986.

Das Erscheinungsbild der katholischen Kirche ist nach dem Konzil vielgestaltig: Neben neuen charismatischen Strömungen bleiben alte Strömungen erhalten. Allgemein kann man aber sagen, dass sich seither eine – mindestens partielle Überwindung der Geistvergessenheit in der westlichen Theologie abzeichnet.

Heute zeigen sich bei den aktuellen Theologieansätzen im Nachdenken über den Heiligen Geist unterschiedliche Denkansätze, wobei mit Barth, Tillich und Mühlen vorab mindestens drei Typen pneumatologischen Denkens unterschieden werden können:

---

<sup>494</sup> Benedikt XV. an alle Ehrwürdigen Brüder, die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe und andere Ordinarien, welche in Gnade und Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl stehen anlässlich der Fünfzehnhundertjahrfeier des Heimgangs des heiligen Hieronymus über die Inspiration der Heiligen Schrift 15. September 1920 (Lateinischer Text: AAS XII [1920] ] -396-410-) (Quelle: Herder und & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau 1921, Lateinischer und deutscher Text, Imprimatur Friburgi Brisgoviae, die 28 Iulii 1921 † Carolus, Apps.)

<sup>495</sup> Pius X. durch göttliche Vorsehung Papst, über die neue Verteilung des Psalteriums im römischen Brevier 1. November 1911 (Lateinischer Text: AAS III [1911] ] 633-638) (Quelle: Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Pius X., über die neue Verteilung des Psalteriums im römischen Brevier [1. Nov. 1911 „DIVINO AFFLATU“]; Motu proprio über die teilweise Neuordnung des Göttlichen Offiziums [„23. Okt. 1913 Abhinc duos annos“]; über das Konstantinische Jubiläum [8. März 1913 Universi christifidelibus ], Lateinischer und deutscher Text, Herdersche Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau 1916, S. 2-13.)

<sup>496</sup> S. Kapitel 2.4, S. 39ff.

<sup>497</sup> S. Kapitel 3.2, S. 58ff.

<sup>498</sup> Apostolisches Schreiben "Evangelii nuntiandi" Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute. Sekretariat d. Dt. Bischofskonferenz. Bonn 1975.

<sup>499</sup> Enzyklika über den Heiligen Geist. Papst Johannes Paul II. Christiana-Verlag. Stein am Rhein 1986.

1. Karl Barth († 1968)<sup>500</sup> als ‚offenbarungstheologischer‘ Typ pneumatologischen Denkens, der den Heiligen Geist als ‚subjektive Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung‘ versteht und die Selbstoffenbarung Gottes als von Gott ausgehendes Beziehungsgeschehen ansieht und vertritt, dass sich die Möglichkeit menschlicher Freiheit auf Gott hin vom Geist her begründet.
2. Paul Tillich († 1965) als ‚religionsphilosophischer‘ Typ pneumatologischen Denkens, bei dem der Geist als Lebensdimension zur zentralen Kategorie wird und wo der Geist als Symbol für das göttliche Leben steht.<sup>501</sup>
3. Heribert Mühlen († 2006) als ‚enthusiastischer‘ Typ pneumatologischen Denkens mit der Bestimmung des Heiligen Geistes als das ‚Wir‘ von der zentralen ontologischen Kategorie der Beziehung her. Der Geist wird hier verstanden als die eine Person in zwei Personen (Vater und Sohn) bzw. in vielen Personen (Kirche).

Es bietet sich in neueren Theologieansätzen an, hier auch weitere Typen zu unterscheiden: Die aktuelle Systematische Pneumatologie beschreibt z.B. eine ‚realistische Theologie des Heiligen Geistes‘ nach Michael Welker<sup>502</sup> mit einer Kritik am Totalitätsdenken der Metaphysik, am dialogistischen Personalismus und am Sozialmoralismus und einer Gegenposition zu einer Vereinnahmung der biblisch bezeugten Geisterfahrungen. Der Heilige Geist ist nicht der absolute Weltgeist, er ist nicht zu reduzieren auf eine ‚Ich-Du-Beziehung‘ zwischen Gott und Mensch und er fällt ebenso nicht mit dem Menschenverstand zusammen. Eine realistische Theologie des Heiligen Geistes nimmt bewusst die verschiedenartigen biblischen Überlieferungen und deren jeweiligen ‚Sitz im Leben‘ ernst, prüft zurückliegende, gegenwärtige und zukünftige Gotteserfahrungen und Erwartungen an Gott immer neu auf Zusammenhänge und Differenzen und weist sich durch eine starke Konzentration auf die ‚primären Zeugnisse‘ der Bibel aus. Bei Welker findet sich ein Konzept des Heiligen Geistes als ‚öffentlicher Person‘<sup>503</sup>, wobei das Aktionszentrum des Geistes in Jesus Christus liegt. Welker vertritt eine reduktionistische Darstellung des Geistes. Der Geist wird nur dann zur Person, wenn er im Austausch mit einer gestalteten sozialen Umgebung steht. Erst durch einen solchen ‚Resonanzbereich‘ wird das Aktionszentrum zur Person.<sup>504</sup>

Die pneumatologische Dimension durchzieht die gesamte Theologie. Aus diesem Grund eröffnen sich hier verschiedene Arbeitsfelder: Beispielsweise könnte man die gesamte Dogmatik einer pneumatologischen Perspektive unterziehen oder eine stärkere Entwicklung einer systematischen Trinitätstheologie wie bei Eberhard Jüngel<sup>505</sup> (\*1934) und Jürgen Moltmann<sup>506</sup> (\*1926) vorantreiben. Eine Trinitätslehre müsste dabei konsequent von der

<sup>500</sup> Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik I/1, Zürich 1975, S. 494.

<sup>501</sup> Tillich, Paul: Systematische Theologie. 3 Bände, Stuttgart 1955/58/66.

<sup>502</sup> Welker, Michael: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, S. 49-57.

<sup>503</sup> Welker, Michael: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, S. 287-290.

<sup>504</sup> Ebd. S.287f.

<sup>505</sup> Jüngel, Ernst: Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977.

<sup>506</sup> Z.B: Moltmann, Jürgen: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991; Moltmann, Jürgen: Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975.



heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes her entwickelt werden. Vor allem aber wäre die pneumatologische Dimension der Christologie herauszuarbeiten.<sup>507</sup>

Wolfgang Pannenberg<sup>508</sup> (\*1928) bezieht Anthropologie und Theologie als ‚Geist und Leben‘ aufeinander. Der Schöpfergeist wird zum Thema und das Gespräch mit der neuzeitlichen Geistphilosophie wird wieder aufgenommen.

Besonders bei Heribert Mühlen, Walter Kasper<sup>509</sup>, Yves Congar<sup>510</sup>, Hans Urs v. Balthasar<sup>511</sup> finden sich ‚Geist und Kirche‘ als Arbeitsfeld, Kirche dabei als Geistgeschöpf, als Sakrament des Geistes für die Welt, als geistliche Gemeinschaft in der Vielfalt der Geistesgaben.

Als Bilder für das Wirken und die Wirklichkeit des Heiligen Geistes werden beispielsweise Wind, Atem, lebendiges Wasser, Feuer, Taube, Finger Gottes, Salböl, Siegel, Schlüssel, Kuss, Friede, Freude, Liebe, Gemeinschaft und Gabe herangezogen.

Zur Bestimmung der personalen Wirklichkeit des Geistes sind mehrere unterschiedliche Perspektiven möglich: 1. der Heilige Geist als Dritter, von Vater und Sohn ausgehend oder vom Vater durch den Sohn; 2. der Heilige Geist als Zweiter, durch dessen Kraft der Vater den Sohn auf die Erde sendet oder 3. Sohn und Geist als zwei Instrumente, durch die der Vater wirkt.

In der westlichen Theologie herrscht eine Überbetonung der Wesenseinheit des Geistes, verbunden mit der Gefahr, die relationale Eigenständigkeit der Personen bzw. Hypostasen aus den Augen zu verlieren. Hier könnte ein Modell der Komplementarität helfen, wie Hilberath es aufgezeigt hat<sup>512</sup> oder das ‚Einheit stiftende Konzept Gottes als Geist‘ von Lampe.<sup>513</sup>

Karl Rahner entwickelte das ‚trinitätstheologische Grundaxiom‘ als pneumatologisches Grundaxiom: *‚Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt‘*.<sup>514</sup>

Hier bieten sich drei Argumentationstypen an: 1. ‚Gott an und für sich‘ ist nicht trinitarisch, sondern wird es erst in der Heilsgeschichte. Der Geist ist die Erfahrung der Gemeinschaft mit der personalen, handelnden Gegenwart Gottes. 2. Die immanente Trinität ist nicht trinitarisch: Es kommt zu einer Personalisierung des Logos und des Pneuma in der ‚Oikonomia‘, wie Schoonenberg es aufzeigen konnte: *‚So werden alle drei im Christusergebnis etwas, was sie vorher nicht waren, und bleiben dabei, was sie sind‘*.<sup>515</sup> 3. Eine analogische/doxologische Brücke zwischen der Heilerfahrung des dreieinigen Gottes (Gott an sich für uns) und der Schwierigkeit der Sprache über ‚Gott an sich‘: Über den dreieinigen Gott können die Menschen nur aufgrund ihrer geschichtlichen Erfahrungen sprechen. Diese Erfahrungen

<sup>507</sup> Z.B.: Schoonenberg, Piet: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg 1992.

<sup>508</sup> Pannenberg, Wolfgang: Der Geist des Lebens, in: Ders.: Glaube und Wirklichkeit. Kleiner Beiträge zum christlichen Denken. München 1975, S. 31-56.

<sup>509</sup> Kasper, Walter: Die Kirche als Sakrament des Geistes, in: Kasper Walter/ Sauter, Gerhard: Kirche – Ort des Geistes. Freiburg 1976, S. 14-55.

<sup>510</sup> Congar, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg 1982.

<sup>511</sup> von Balthasar, Hans Urs: Pneuma und Institution, in: Ders.: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Einsiedeln 1974, S. 201-235.

<sup>512</sup> Hilberath, Bernd Jochen: Zur Personalität des Heiligen Geistes, in: ThQ 173 (1993), S. 98-112.

<sup>513</sup> Lampe, Geoffrey: God is Spirit. The Bampton lectures 1976. Oxford 1977, S. 219.

<sup>514</sup> Rahner, Karl: Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De trinitate“, in: Schriften zur Theologie 4. Einsiedeln 1960, S. 115.

<sup>515</sup> Schoonenberg, Piet: Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. Karl Rahner und Bernd Jochen Hilberath, in: ZKTh 111 (1989), S. 129-162.



wurden nur durch die Selbstmitteilung Gottes möglich und aufgrund dieser Erfahrungen können die Menschen Gott nicht letztendlich begreifen. In dieser Erfahrung aber erfahren die Menschen Gott als dreieinigen Gott. Sie können zwar das Wesen Gottes nicht adäquat fassen, ihre Erfahrungen aber haben mit der Wirklichkeit Gottes zu tun.

## 6 Dramatische Theologie als Erklärungsansatz

### 6.1 Das Wesen der Dramatischen Theologie

Um die Dramatische Theologie in ihren Ansätzen erklären und verstehen zu können, ist es notwendig, sich vorab mit der Gattung des Dramas auseinander zu setzen. Das Drama als literarische Gattung lebt von Konfliktorientierung und Perspektivenvielfalt. Es kommt zu einer Konfrontation unterschiedlicher Wertauffassungen. Spannungen und Kontraste entwickeln sich häufig dialogisch. Der Dialog ist im Drama neben dem Monolog die zentralste Kommunikationssituation. Monolog und Dialog bezeichnen im Drama die Dialektik der Handlung: über die sprachliche Darstellung von Widersprüchen zur Handlungsfortführung bis zur Aufdeckung der ‚Wahrheit‘. Beim klassischen Drama, bei dem es sich um eine geschlossene Form handelt, zeigen sich im Dramendreieck Entwicklung und Lösung des Konflikts. Für das klassische Drama können folgende Erschließungsfragen aufgestellt werden: 1. Was ist das zentrale Thema? 2. Welche Gruppierung der einzelnen Figuren liegt vor? 3. Wie wird der Grundkonflikt entfaltet? 4. Wie ist die Schlusszene aufgebaut?

Aristoteles bezeichnete das Drama als ‚Nachahmung einer Handlung‘. Die Hauptfigur wird hier als Simulator, der die Handlung Nachahmende, das Geschehen als das Simulierte, die nachgeahmte Handlung betrachtet.

Das Drama selbst ist in verschiedene Akte, also in selbstständige Einheiten und damit in wesentliche Abschnitte innerhalb der Konfliktentwicklung eingeteilt.<sup>516</sup>

Die Dramatische Theologie versucht einen Mittelweg zwischen traditioneller systematischer Theologie und neueren Ansätzen narrativer Theologie herzustellen. Sie versucht die Übergänge zwischen verschiedenen Erzählzusammenhängen, die durch freie Entscheidungen der in die Handlung involvierten Personen markiert werden, systematisch nachzuvollziehen. Zielführende Fragen sind dabei, ob die Freiheit der Entscheidung wirklich individuell ist oder ob sie nicht vielmehr wechselseitigen Einflüssen unterliegt. Hier ist der Bezugspunkt zur mimetischen Theorie Girards zu verorten. Diese Theorie ist in der Lage, eine stärkere Akzentuierung von kollektiven Dynamiken, die die individuelle Freiheit binden können, zu beschreiben.

Der Begriff ‚Dramatische Theologie‘ ist nicht vollkommen neu. Von Karl Barth, Gustav Aulén und Hans Urs von Balthasar sind drei repräsentative Entwürfe zur dramatischen Theologie vorgelegt worden. Barths dialektische Theologie will Gott als unverfügbares Ereignis für die Theologie wiedergewinnen. Er betont das senkrechte Hereinbrechen des Göttlichen quer durch alle religiösen oder säkularen Bewegungen des Menschlichen.<sup>517</sup> Barth

---

<sup>516</sup> Vgl. Asmuth, Bernhard: Einführung in die Dramenanalyse. Stuttgart 1980 (= Sammlung Metzler, S. 188); Ders.: Dramentheorie. In: Killy, Walter (Hrsg.): Literaturlexikon. Bd. 13: Begriffe, Realien, Methoden.

Gütersloh, München 1992, 186-192; Hinck, Walter (Hrsg.): Handbuch des deutschen Dramas. Düsseldorf 1980.

<sup>517</sup> Sandler, Willibald: Was ist dramatische Theologie? Innsbruck 2002, S. 3 (publiziert in: Religion – Literatur – Künste. Aspekte eines Vergleichs. Tschuggnall, Peter (Hrsg.): Anif/Salzburg: Müller-Speiser 1998, S. 41-57 (leicht gekürzt). Zurückgehend auf einen Symposienbeitrag aus dem Jahr 1996.)

widerspricht einer ‚Zuschauertheologie‘ – wie er sie von Harnack vorwirft – und sieht den Menschen als direkt von Gott Bewegten. Dramatische Theologie ist für Barth dort gegeben, wo mehrere Freiheiten auf eine bestimmte Weise miteinander interagieren. Barth stand in seinen Arbeiten bei dieser These in Bezug auf die Freiheit eher noch am Anfang und hat sie erst später innerhalb der göttlichen Offenbarung stärker berücksichtigt. Barth selbst bezeichnet die Bundestheologie als Entfaltung eines Dramas.<sup>518</sup>

Der Schwede Gustav Aulén führte in seinen Arbeiten aus, dass das Erlösungsgeschehen in der Bibel und bei den Kirchenvätern in unterschiedlichen Bildern als dramatischer Kampf Gottes gegen das Böse dargestellt wird. Dieser dramatische Kampf darf in seinen Augen nicht verharmlost werden, da sonst der Blick auf die wirklichen Bedingungen, unter denen Gottes Liebe in der Welt wirkt und leidet, verloren gehe.<sup>519</sup> Aulén postuliert in dem Willen, die Problematik des Bösen in der Welt theologisch ernst zu nehmen, eine ‚Kampfsoteriologie‘ und betreibt eine spannungsreiche dramatische Theologie.<sup>520</sup> Die dramatische Theologie ist dabei in ihrer Entfaltung immer auf die Literatur der jeweiligen Zeiten verwiesen. Für Aulén bedeutet der Begriff ‚Drama‘ Handeln gegen Widerstand<sup>521</sup>, wie er es in der Heilsgeschichte Gottes, der in Jesus Christus gegen das Böse kämpft und es schließlich besiegt, findet.

Hans Urs von Balthasar, beeinflusst von Barth, hat in seiner Theodramatik<sup>522</sup> eine umfassende dramatische Theologie entworfen. Mit Barth verbindet von Balthasar die Aussage, dass der Mensch von Gott direkt bewegt wird und betroffen ist. Dramatik setzt ein spannungsvolles Verhältnis verschiedener Freiheiten voraus. Die Freiheit des Menschen ist dabei in der Lage, gegen Gott innerhalb der umgreifenden Freiheit Gottes zu bestehen.<sup>523</sup> Für von Balthasar ist die Offenbarung gleichzeitig ein vertikal hereinbrechendes, ein horizontal-geschichtliches, ein praxisbezogenes, ein dialogisches, ein politisches und ein futurisches Ereignis, letztlich ein ‚Drama‘.<sup>524</sup> Nur eine dramatische Theologie ist seiner Meinung nach dazu in der Lage, alle diese Tendenzen gleichzeitig zu wahren, ohne dass diese sich gegenseitig aufheben.<sup>525</sup> Von Balthasar ist es auch, der unter Berücksichtigung einer umfangreichen Dramenliteratur ein dramatisches Instrumentarium zur theologischen Darstellung des göttlichen Handelns entwickelt.

Raymund Schwager griff für seine Arbeiten die Gedanken von Balthasars auf und plädierte für eine dramatische Theologie als Mittelweg zwischen einer argumentativen Theologie und einer narrativen Theologie. Dieser Mittelweg muss seiner Meinung nach zwischen einer, die Spannungen völlig reduzierenden und einer endlosen Erzähltheologie verortet werden.<sup>526</sup> Er

---

<sup>518</sup> Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik IV,3. Zürich 1959, S. 154.

<sup>519</sup> Aulén, Gustav: Christus Victor. An historical study of the three main Types of the Idea of the Atonement. Authorized translation by A.G. Hebert. London: S.P.C.K. Large Paperbacks 1975 (Schwedisches Original von 1931).

<sup>520</sup> Aulén, Gustav: Das Drama und die Symbole. Die Problematik des heutigen Gottesbildes. Göttingen, 1968, S. 257.

<sup>521</sup> Ebd. S. 220.

<sup>522</sup> von Balthasar, Hans Urs: Theodramatik. 5 Bände. 1973-1983.

<sup>523</sup> von Balthasar, Hans Urs: Theodramatik II/1, S. 48-55.

<sup>524</sup> Gadient, Lorenz: Hans Urs von Balthasar. Offenbarung als Drama, in: Neuner, Peter/ Wenz, Gunther (Hrsg.): Theologen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt 2002.

<sup>525</sup> von Balthasar, Hans Urs: Theodramatik II/1, S. 48-55; ebd. S. 69.

<sup>526</sup> Schwager, Raymund: Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbruck 1990, S. 27f.

vertritt eine dramatische Exegese, die größere Gruppen von Texten zusammenfasst und nach dem Modell einer konflikthaften Handlung<sup>527</sup> einander zuordnet. Theodramatische Deutung in seinem Sinne bedeutet das Ausgehen von einem konflikthaften Handeln Gottes.

## **6.2 Dramatische Christologie nach Raymund Schwager**

Ein wesentliches Merkmal dramatischer Theologie ist die Konfliktorientierung. Unterschiedliche Eigenschaften Gottes, die nach menschlichem Denken nicht miteinander zu verbinden sind, sind hier in Einklang miteinander zu bringen. Das dramatische Modell nimmt, anders als andere Herangehensweisen, Widersprüche im Gottesbild sehr ernst, und zielt auf die Zusammenschau spannungsreicher Momente, die erst gemeinsam auf eine Mitte verweisen. Auf diese Weise soll Gott in seiner Unfassbarkeit ein Stück weit mehr ‚aussagbar‘ werden. Das wohl bedeutendste Merkmal der dramatischen Theologie ist ihr direkter Bezug auf Gott als Handelnden. Im Heilsgeschehen bzw. -drama geht es nicht nur um Konflikte zwischen den Menschen, sondern auch um Konflikte zwischen Gott und den einzelnen Menschen, näherhin zwischen der göttlichen und der menschlichen Freiheit. Gott realisiert sein Heil nicht an den Menschen vorbei, sondern respektiert immer auch den Widerstand gegen sein Angebot, dem allerdings Konsequenzen drohen und folgen. Der Kreuzestod Jesu ist in diesem Zusammenhang als Gottes Weg zu verstehen, seine Heilsinitiative auch unter Respektierung des menschlichen Widerstands durchzuhalten. Charakteristisch für die dramatische Theologie ist die absolute Priorität des göttlichen Handelns.<sup>528</sup>

Die Evangelien zeigen sprachlich deutlich auf, dass sich die Form, in der Jesus seine Botschaft weitergibt, unter zunehmendem Druck wandelt.

Schwager schlägt deshalb anhand der biblischen Zeugnisse vor, das Christusereignis in fünf Akte zu gliedern, die an anderer Stelle<sup>529</sup> näher beleuchtet werden:

1. Gottesreichbotschaft in Worten und zeichenhaften Heilungstaten
2. Zurückweisung und Gerichtsworte/-drohung: Aufgrund von Widerständen reagiert Jesus mit Drohungen, die den Widerstand allerdings nur noch steigern.
3. Kreuzestod
4. Auferstehung
5. Geistsendung: überraschend neues Verständnis und Auftreten der Anhänger Jesu; die von Jesus begonnene Sammlung der Heilsgemeinschaft wird von der Kirche fortgeführt; Gott gewährt den Jüngern eine Neuerschließung der gesamten Jesusgeschichte in Hinblick auf ihre dramatische Struktur.

---

<sup>527</sup> Ebd. S. 29.

<sup>528</sup> Sandler, Willibald: Was ist dramatische Theologie? Innsbruck 2002, S. 12 (publiziert in: Religion – Literatur – Künste. Aspekte eines Vergleichs. Hg. Peter Tschuggnall, Anif/Salzburg: Müller-Speiser 1998, S. 41-57 (leicht gekürzt). Zurückgehend auf einen Symposienbeitrag aus dem Jahr 1996.)

<sup>529</sup> S. Kapitel 6.4, S. 133ff.

### 6.3 Die Mimetische Theorie René Girards

Der Begriff der Mimesis ist der westlichen Tradition der Philosophie nicht unbekannt. Unter Mimesis wird dabei allgemein Nachahmung bzw. Darstellung verstanden, wobei die Mimesis hier auf die äußerliche Darstellung und die Einsicht, dass Gutes nachgeahmt, Schlechtes aber gemieden werden soll, reduziert scheint.

Aristoteles, Gabriel de Tarde<sup>530</sup>, Walter Benjamin<sup>531</sup>, Friedrich August von Hayek<sup>532</sup>, Gunter Gebauer und Christoph Wulf<sup>533</sup>, Paisley Livingston<sup>534</sup> – um einige wichtige Vertreter zu nennen – haben sich mit der Mimesis unter diesem Aspekt beschäftigt.

René Girard steht mit seiner mimetischen Theorie Platon und Aristoteles nahe, zeigt aber auch dieser antiken Tradition gegenüber Unterschiede. Platon beispielsweise bezieht den Begriff Mimesis vor allem auf Äußerlichkeiten wie Gestik und Mimik. Er unterscheidet weiter die erlaubte, daher positive Nachahmung guter Vorbilder und die verbotene Nachahmung schlechter Beispiele. Das positivste Ziel des Menschen sieht Platon in der Nachahmung Gottes und der ‚ewigen Idee‘. Weiter ist für Platon immer da, wo es um Bewunderung und religiöse Verehrung geht, die Nachahmung unausweichlich. Allerdings scheint auch er schon von der zerstörerischen Macht der Mimesis eine Ahnung gehabt zu haben, die sich immer wieder in seiner Angst vor der unkalkulierbaren Mimesis zeigt.<sup>535</sup>

Bei Girard gehören zum mimetischen Zyklus drei Momente: 1. die Mimetische Rivalität – die Krise – das mimetische Begehren; 2. die Kollektivgewalt des Sündenbockmechanismus und 3. die religiöse Verschleierung des Sündenbockmechanismus und die Vergöttlichung des Opfers.

Girard rückt im Unterschied zur westlichen Mimesis-Tradition das Begehren ins Zentrum der Mimesis und betont den Konflikt erzeugenden Zusammenhang zwischen Mimesis und Begehren. Nicht Worte und Gesten, sondern das Begehren selbst ist ausschlaggebend. Nach Girard spielt die Mimesis vor allem im Aneignungsverhalten eine zentrale Rolle, wofür er den Begriff der Aneignungsmimesis prägte. Die Aneignungsmimesis führt zum Konflikt und wird von ihm deswegen auch als konfliktuelle Mimesis<sup>536</sup> bezeichnet. Dabei ist nicht das Gut oder Objekt selbst oder dessen Knappheit ausschlaggebend, sondern der Blick auf den Anderen. Die Mimesis muss nicht in allen Fällen notwendig zu Konflikt und Gewalt führen. Insofern ist sie von dem jeweiligen Objekt abhängig. Ob die Mimesis zu Gewalt führt, liegt darin begründet, ob es sich um ein teilbares oder nicht-teilbares Objekt handelt. Ist es teilbar, kann es zwischen den Rivalen geteilt werden, es besteht kein Alleinbesitzanspruch. Ist ein Objekt

---

<sup>530</sup> de Tarde, Gabriel: Die Gesetze der Nachahmung. Frankfurt 2003.

<sup>531</sup> Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kultursoziologie. Edition Suhrkamp: Sonderausgabe. Frankfurt/M. 2003 (1955).

<sup>532</sup> von Hayek, Friedrich August, Liberalismus, Tübingen 1979.

<sup>533</sup> Gebauer, Gunter/ Wulf, Christoph: Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg 1992.

<sup>534</sup> Livingston, Paisley: René Girard and the psychology of mimesis. Baltimore u.a. 1992.

<sup>535</sup> Platon: Der Staat (Politeia). Übersetzt und herausgegeben von K. Vretska. Stuttgart 1982 (hier: 10. Buch der Politeia).

<sup>536</sup> Girard, René: Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1987, S. 274.

aber nicht teilbar, wird es zum begehrlichen Gut und die Mimesis führt zum Konflikt um dieses Gut und letztlich zur Gewalt. Teilbare Objekte unterliegen nicht der Knappheit, unteilbare Objekte ihrer Natur nach aber grundsätzlich. Mimetische Konflikte entstehen aus dem Kampf um Objekte, die nicht geteilt oder gemeinsam besessen werden können. Sobald das Objekt also gemeinsamen Besitz ausschließt, z.B. ein Sexualobjekt, bestimmte Ämter und Positionen, erzeugt die Mimesis Rivalität und Konflikte. Werte sind von umso höherem Wert, je weniger sie teilbar sind. Materielle Werte sind aufgrund ihrer Teilbarkeit deshalb immer von vorn-herein niedere Werte.<sup>537</sup>

Das höchste Gut ist laut Girard die Gottesliebe. Sie ist nicht materialistisch, kann aber dennoch von mehreren Menschen vollzogen werden. Die Ausnahme besteht in diesem Fall darin, dass die Gottesliebe, je mehr an ihr teilnehmen bzw. teilhaben, desto weniger muss sie geteilt werden.

### 6.3.1 Das ‚mimetische Begehren‘

Das mimetische Begehren zielt nicht spontan auf ein bestimmtes Objekt, sondern verhält sich vielmehr dem Begehren anderer Menschen gemäß. Der Mensch imitiert das Begehren des anderen. Girard nennt dies *trianguläres Begehren*, *mimetisches Begehren* oder *Mimesis*. Die Nachahmung leitet die Begierde und der Nächste ist das Vorbild dieses Begehrens.<sup>538</sup> Immer bestimmt ein Mittler das Begehren. Man kann sagen, der Mensch entleiht sein Begehren immer einem Vorbild. Das Begehren des Anderen ist dabei für das eigene Empfinden zentral. Die Menschen scheinen im Begehren der anderen eine Bestätigung ihres eigenen Begehrens zu suchen und ohne diese Unterstützung in ihrem Begehren wankelmütig werden zu müssen.<sup>539</sup>

Im mimetischen Begehren drückt sich eine grundsätzliche und extreme Offenheit aller Menschen auf andere hin aus. In der mimetischen Theorie wird der Mensch als gesellschaftliches Wesen gesehen, das notwendig Beziehungen zu anderen Menschen eingehen muss. Dabei ist der Mensch für Girard in seinem innersten Wesen von seinen mimetischen Beziehungen geprägt und die Mimesis gehört wesentlich zur Konstitution des Menschen, sie ist eine zentrale Dimension des menschlichen Lebens.

Die mimetische Theorie legt die gesellschaftliche und soziale Struktur des Menschen offen und betont die sich daraus ergebenden Konflikte. Das soziale Leben des Menschen scheint oft eher eine ungesellige Geselligkeit<sup>540</sup> zu sein, was sich aus den Folgen der rivalisierenden Mimesis zwangsläufig ergibt. Diese beiden Pole – Geselligkeit und Konfliktträchtigkeit – hat

---

<sup>537</sup> Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Mit einem Anhang von M. Scheler (gesammelte Werke Bd.2). Bern <sup>5</sup>1966, S.110 f.

<sup>538</sup> Girard, Rene: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 2002, S. 24.

<sup>539</sup> de Spinoza, Baruch: Die Ethik. Schriften und Briefe. Hrsg. von F. Bülow. Stuttgart 1982, S.138f.

<sup>540</sup> Nach Immanuel Kants geschichtsphilosophischem Text "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Hinsicht".



auch Augustinus<sup>541</sup> herausgearbeitet. Ist der Mensch zwar ursprünglich auf harmonische Geselligkeit hin angelegt, wird er bei Augustinus durch die Erbsünde zum konfliktträchtigen Wesen. Für Girard ist die Hauptquelle der menschlichen Gewalt eine doppelte Vergötzung: Je mehr der Mensch sich selbst verehrt, je individualistischer er sein möchte, desto mehr muss er seinem Nächsten eine in Hass umschlagende Verehrung entgegen bringen.<sup>542</sup> Im Menschen selbst dienen der Mimesis Instinkte und instinkthafte Momente als Ansatz- bzw. Ausgangspunkt.

Die Mimesis ist für Girard nicht mit dem Gewaltinstinkt identisch. Sie muss auch nicht in jedem Fall zum gewalttätigen Konflikt führen. Girard hält es für möglich, dass es ein Leben außerhalb eines auf Rivalität hin ausgerichteten mimetischen Begehrens gibt, wie es sich beispielsweise in der Liebe der Eltern zu ihren Kindern zeigen kann. Viele andere Bereiche menschlichen Lebens aber werden in hohem Ausmaß von der Mimesis bestimmt, so z.B. auch das menschliche Sexualbegehren. Dabei ist nicht die Sexualität von Natur aus gewalttätig, sondern sie führt erst durch das Zusammenwirken mit dem mimetischen Begehren zu gefährlichen Tendenzen. Girard stimmt hier unter Berücksichtigung des *konkurrierenden Vergleichs* mit Rousseau überein. Dieser konkurrierende Vergleich kann nur in einer Gesellschaft bzw. Gemeinschaft auftreten, in der es zu einer Knappheit kommt, und wo dieser Vergleich damit zu Konflikten und Gewalt führt.

### 6.3.1.1 Externe und interne Vermittlung

Girard unterscheidet bei der Mimesis zwischen *externer Vermittlung* und *interner Vermittlung*. Bei der externen Vermittlung<sup>543</sup> bestimmen soziale Unterschiede und andere Differenzierungen das mimetische Begehren, sie kanalisieren es, so dass die konflikthafte Dimension eingeschränkt wird. Ist aber der Rivale innerhalb der Lebenswelt des Nachahmenden angesiedelt, spricht Girard von interner Vermittlung.<sup>544</sup> Diese lässt sich weiter unterteilen in die exogamische<sup>545</sup> (unter Aussparung der Familie) und die endogamische<sup>546</sup> (mit Familienbeteiligung) Vermittlung. In der endogamischen Vermittlung – also in der eigenen Familie, wo die gesellschaftlichen Schranken, die Unterschiede zwischen den einzelnen Familienmitgliedern minimal sind, wirken die mimetischen Kräfte am stärksten. Je geringer die Distanz zwischen dem Nachahmenden und dem Vorbild ist, desto mehr nimmt auch das Potential an Rivalität und Gewalt zu, desto eher endet die Mimesis in Rivalität und Gewalt. Überspitzt gesagt, könnte man daraus mit Anke Vollmer die These ableiten, dass die Gleichheit unter den Menschen, die in unserer Gesellschaft mehr und mehr angestrebt wird,

---

<sup>541</sup> Aurelius Augustinus : Vom Gottesstaat (De civitate dei) Aus dem Lateinischen von W. Thimme. Eingeleitet und kommentiert von C. Andresen. 2 Bände. München <sup>2</sup>1985 (hier: XII.28).

<sup>542</sup> Girard, René: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 2002, S. 26.

<sup>543</sup> Girard, René: Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. 1998, S. 18.

<sup>544</sup> Ebd. S.18.

<sup>545</sup> Ebd. S.18.

<sup>546</sup> Ebd. S.18.

einen wesentlichen Anteil an der Zunahme der Gewalt in der Gesellschaft hat.<sup>547</sup> Es scheint einen eindeutigen Zusammenhang zwischen exzessiver Gewalt und der Nähe von Tätern und Opfern zu geben: Nähe und Gleichheit steigern die Gewalt.<sup>548</sup> Auch Freud stimmte in seinen Arbeiten zum Phänomen des ‚Narzissmus der kleinen Differenz‘ mit diesem Aspekt überein, dass gerade kleine Differenzen und Unterschiede zwischen einzelnen Menschen, aber vielmehr noch zwischen menschlichen Gemeinschaften besonders konfliktträchtig sind.<sup>549</sup>

Die Frage nach der Aktualität der Nachahmung in der heutigen Zeit, die Nachahmung weitgehend kritisch zu sehen scheint, kann und muss auch an die heutige Gesellschaft gestellt werden. Die moderne Gesellschaft scheint sich derzeit auf den ersten Blick eher durch das Streben nach Originalität und Individualität auszuzeichnen. Dies gilt vermehrt im Generationenvergleich. Heutige Jugendliche grenzen sich bewusst gegen vorherige Generationen ab, wollen vor allem ‚anders‘ sein. Dies ist sicher kein Phänomen, das es nicht auch in den früheren Generationen schon gegeben hat. Auch innerhalb einer Generation finden wir diesen Abgrenzungsmechanismus zwischen unterschiedlichen Peergroups, deren Mitglieder untereinander eine gewisse Ähnlichkeit, nach außen gegenüber anderen Gruppen aber eine möglichst große Unähnlichkeit anstreben.

Palaver sieht in der konsequenten Abkehr der Nachahmung bei Jüngeren gegenüber Älteren kein Entkommen vor der Mimesis. Durch die scheinbar fast zwanghafte Abwendung von der Mimesis tritt die Nachahmung in den Untergrund zurück, wird dabei aber nicht vollständig besiegt. Vielmehr ist diese Absage an die Mimesis selbst ein direktes Produkt eines gesteigerten mimetischen Begehrens. Dadurch, dass alle Menschen sich bemühen, der Nachahmung nicht zu unterliegen, werden sie zu einem Kollektiv negativer Nachahmung.<sup>550</sup> Girard beschreibt diese *negative Nachahmung* als eigentliche Folge des erfolglosen mimetischen Versuchs, sich von der Mimesis zu befreien.<sup>551</sup> Als Beispiele lassen sich hier vor allem die antimimetische Mimesis der Werbung und das Phänomen der Mode heranzuführen. Werbung, die die Wirkung des mimetischen Begehrens voraussetzt, muss sich heute der vorherrschenden modernen Antimimesis anpassen und die Mimesis so scheinbar leugnen. Die Originalität, die sie stattdessen verspricht, führt wiederum über die Nachahmung. Die Antimimesis kann der Mensch also nur wiederum über die Mimesis erreichen.<sup>552</sup> Im Phänomen der Mode ist es ähnlich. Dadurch, dass viele sich von der Norm der Mode distanzieren, kehren sie die Nachahmung in ihr Gegenteil um. Aus der negierten Mimesis geht dann das Gegenteil hervor: Nach-ahmung und gegenteilige Nachahmung sind zwei Seiten einer Münze, für die in jedem Fall das mimetische Begehren konstituierend ist.

---

<sup>547</sup> Vollmer, Anke: Heißer Frieden. Über Gewalt, Macht und das Geheimnis der Zivilisation, Köln 1995, S. 80.

<sup>548</sup> Sofsky, Wolfgang: Das Gesetz des Gemetzels. In: Die Zeit Nr. 15 (2. April 1998), S. 54. Vgl. Ders.: Traktat über die Gewalt. Frankfurt am Main 1996, S. 181.

<sup>549</sup> Freud, Sigmund: Studienausgabe Bd. IX, S. 538: „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“.

<sup>550</sup> Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. Münster 2003, S. 97.

<sup>551</sup> Girard, René: Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. 1998, S. 108.

<sup>552</sup> Dupuy: Jean-Pierre: Das Zeichen und der Neid, in: In: Dumouchel, Paul/ Dupuy, Jean-Pierre: Die Hölle der Dinge. René Girard und die Logik der Ökonomie. Aus dem Französischen von Vanessa Redak und Erich Kitzmüller. Münster 1999, S.121.

### 6.3.1.2 Der Seinsmangel

Warum ahmen Menschen einander nach? Was ist es, das der andere hat, was der eine nicht hat, aber gerade deswegen unbedingt haben will? Girard spricht in diesem Zusammenhang von der *Fülle des Seins* bzw. von der fehlenden Fülle des Seins, die der Mensch gerade beim Anderen, seinem jeweiligen Vorbild, vermutet. Diesen Seinsmangel hat Sartre beim Menschen diskutiert.<sup>553</sup> Weil der Mensch nicht das Sein hat, das er haben will, auch wenn er eigentlich gar nicht weiß, was genau er will, entsteht sein Begehren gegenüber dem Sein seines Vorbildes.

Girard geht von einem fundamentalen Seinsmangel des Menschen aus. Dieser Seinsmangel ist für alle Menschen fundamental, gleichwohl für den Nachahmer als auch für sein Vorbild. Die Menschen sind also immer wechselseitig mimetisch voneinander abhängig. Von dieser Gegenseitigkeit wissen die Beteiligten selbst allerdings nichts. Jeder geht davon aus, dass sein Vorbild diesen Seinsmangel nicht kennt bzw. nicht hat. Ohne das Sein des Anderen zu kennen – man weiß nicht um die Fülle seines Seins – steigert sich das Begehren umso mehr, je selbstgenügsamer, gleichgültiger und ‚cooler‘ der Andere nach außen wirkt.

In seiner Erklärung des mimetischen Begehrens zieht Girard den von Sartre geprägten Begriff des Seinsmangels heran, ohne aber wie dieser in seiner mimetischen Theorie eine Ontologie der Gewalt aufzustellen. Sartre stellt in seiner Philosophie den Konflikt ins Zentrum der menschlichen Beziehung. Hier zeigt sich ein Menschenbild, das von einer radikalen Konkurrenz um das Sein geprägt ist. Auch für Girard bildet die mimetische Rivalität die Hauptquelle zwischenmenschlicher Gewalt.<sup>554</sup> Der Mensch ist nicht auf eine natürliche Güte hin angelegt, wie Rousseau es vertritt, unterliegt aber genauso wenig einem Aggressionstrieb, den Lorenz

postulieren würde. Der Seinsmangel ist es, der die Menschen in die mimetische Rivalität treibt. Aus diesem Seinsmangel heraus ergeben sich nach Girard zwangsläufig Gewaltkonflikte. Woher aber kommt dieser Seinsmangel? Der Seinsmangel ergibt sich nach Girard aus der Geschöpflichkeit des Menschen. Dieser Seinsmangel kann allein in der Hinwendung des Menschen auf Gott hin gelöst werden. Die Ursache der Mimesis liegt also in der Abkehr des Menschen von Gott, den Girard im Sündenfall beschrieben sieht. Hier findet Girard auch die eigentliche Ursache für die zerstörerischen Folgen menschlichen Zusammenlebens begründet: In der Erbsünde wurzelt der Versuch des Strebens nach individueller Autonomie. Durch seine Abkehr von Gott und seinen in der Geschöpflichkeit gegebenen Seinsmangel unterliegt der Mensch seit dem Sündenfall der Mimesis, indem er versucht, den eigenen Mangel durch das Sein des Nächsten zu beheben. Hier fußt auch die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Seinen Seinsmangel kann der Mensch – obwohl er es denkt – nicht durch die Mimesis beheben, da der Andere unter dem gleichen Mangelphänomen leidet. Allein durch die Hinwendung auf Gott hin lässt sich der

---

<sup>553</sup> Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1985, S. 182-190.

<sup>554</sup> Girard, René: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 2002, S. 26.

menschliche Seinsmangel auflösen. Hier kommt Girard zurück auf Augustinus<sup>555</sup>, zu dessen Denken er in seiner Theorie eine enge Verbindung hat. Wie bei Girard selbst steht im Zentrum der Bekenntnisse des Augustinus die Einsicht in die eigene mimetische Natur und in die grundsätzliche Notwendigkeit eines Mittlers für das menschliche Begehren, die Girard in seiner These vom triangulären Begehren aufnimmt. Für beide – Girard und Augustinus – gibt es eine Möglichkeit der Mimesis zu entkommen: die Nachahmung eines positiven, des positivsten Vorbildes – der Gottesliebe. Allein die Gottesliebe ist ein Objekt, das nicht trennt, sondern vielmehr zusammenführt.

### 6.3.1.3 Ausprägungen des mimetischen Begehrens

Die Mimesis zeigt sich in den mimetischen Leidenschaften der Konkurrenz, der Eitelkeit, dem Stolz und im Neid. Schon Hobbes nennt die Nachahmung anderer Menschen ein Zeichen der Eitelkeit.<sup>556</sup> Auch er stellt in seinem Menschenbild die Nachahmung ins Zentrum. Konkurrenz und ständiges gegenseitiges Vergleichen werden zum bestimmenden Moment des menschlichen Zusammenlebens. Hobbes hatte eine realistische Sicht auf die moderne Konkurrenzgesellschaft, ihm gelang es aber nicht, die Mimesis zu überwinden. Er spiegelte das mimetische Begehren, wie nach Girard im Gegensatz zu den romanesken Werken auch die romantischen Werke, lediglich wider, kann aber zur Enthüllung letztlich nicht beitragen. Eine Überwindung der zwischenmenschlichen Gewalt ist für Hobbes nicht möglich. Girard dagegen bietet in seiner Betonung der Offenheit für die Transzendenz und der Ausrichtung auf Gott hin den Ausweg aus der Mimesis.

Die mimetischen Leidenschaften Neid, Stolz und Eitelkeit werden auch von Rousseau als bestimmende Phänomene der modernen Welt festgestellt. Sie folgen aus der mit der Vergesellschaftung beginnenden Eigenliebe (*amour propre*) der Menschen. Die Eigenliebe lebt anders als die Selbstliebe (*amour de soi*) für Rousseau aus dem Vergleich mit anderen. Rousseau nennt die Eigenliebe deshalb auch die vergleichende Liebe.<sup>557</sup> Diese Vergleiche stellen die Eigenliebe nicht zufrieden, worin ihr Gewaltpotenzial liegt.<sup>558</sup> Die Nachahmung selbst wird auch von Rousseau als wichtige menschliche Eigenschaft festgestellt.<sup>559</sup> Anders als Girard sieht er aber das mimetische Gefühl im Naturzustand als positiv und völlig komplikationslos an. Girard dagegen betont, dass die Mimesis, die auch die Aneignung mit einschließt, grundsätzlich zu Rivalität und Gewalt führen kann. Von Girard selbst wird die Rousseausche Eigenliebe mit der Mimesis gleichgesetzt.

Auch Hegel benutzt in seinen Arbeiten den Begriff des Begehrens. Girards Konzept der Mimesis unterscheidet sich allerdings grundlegend von der Philosophie Hegels.<sup>560</sup> Der Hauptunterschied zwischen beiden besteht darin, dass Hegel von einem Begehren eines

<sup>555</sup> Augustinus: Bekenntnisse 33 (Conf. 1,1,1)

<sup>556</sup> Hobbes, Thomas: Naturrecht 68 (I.IX.1); Ders.: Leviathan 44 (6. Kap.).

<sup>557</sup> Rousseau, Jean-Jaques: Schriften Bd. 2; S. 420 („Rousseau richtet über Jean-Jacques“).

<sup>558</sup> Rousseau, Jean-Jaques : Emil; S. 213 (4. Buch).

<sup>559</sup> Rousseau, Jean-Jaques: Diskurs, S. 79-81.

<sup>560</sup> Vgl. z.B. Girard, René: Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. 1998, S. 118, 324; Girard, René: Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1987 S. 226, 454.

anderen Begehrens spricht, wohingegen Girard vom Begehren *gemäß* einem anderen Begehren spricht.<sup>561</sup> Die Mimesis ist, zumindest im Anfangsstadium – primärer Mimetismus – kein bewusster Akt. Sie wirkt hier mechanisch.<sup>562</sup>

Was geschieht innerhalb dieses Prozesses mit dem Objekt des Begehrens? Ein Ansteigen des Objektwertes führt zu einem vermehrten Bemühen, dieses zu bekommen. Damit steigt beim Vorbild gleichzeitig der Widerstand, das Objekt herzugeben. Dieser Vorgang kann sich wiederholen, sich langsam spiralförmig aufschaukeln, bis der Konflikt schließlich eskaliert. Dem Objekt wird in diesem Prozess ein immer größerer geistiger Wert zuerkannt, wohingegen der Zusammenhang mit dem realen ursprünglichen Wert verloren geht. Das Objekt wird in ein übernatürliches, überreales, metaphysisches Objekt verwandelt. Durch diese Umwandlung kommt es für Girard auch zum wirklichen Begehren, zum metaphysischen Begehren.<sup>563</sup>

### 6.3.2 Der Sündenbockmechanismus

Girard baut in seiner Anthropologie auf dem ‚Sündenbockmechanismus‘ eine grundlegende Hypothese über die Entstehung der menschlichen Kultur auf.

#### 6.3.2.1 Aneignungs- und Wiedervereinigungsmimesis

Auf dem Höhepunkt der mimetischen Krise, wenn alle Beteiligten gegenseitig dem mimetischen Begehren verfallen sind, hat das eigentliche Objekt seine Bedeutung vollständig verloren und das Begehren wird durch die Gewalt ersetzt. Es herrscht eine allgemeine Besessenheit, eine deliriose Gewalt – der *mimetische Furor*. In dieser Phase kann es nach Girard bis zu einer gegenseitigen vollständigen Vernichtung einer Gesellschaft kommen. Es kann aber auch dazu kommen, dass mehrere Beteiligte sich in ihrer Gewalt gegen ein Opfer gegenseitig nachahmen. Diese ‚Nachahmungsgruppe‘ kann ‚lawinenartig‘ alle anderen Beteiligten mitreißen, so dass alle sich auf ein Opfer ‚verständigen‘. Dafür reicht oft das kleinste Indiz bzw. eine reine Verdächtigung aus. Aus der vorherigen *Aneignungsmimesis* wird so eine *Wiedervereinigungsmimesis*. Die Gewalt ‚alle gegen alle‘ wandelt sich zur Gewalt ‚alle gegen einen‘. Das Opfer wird aus der Gemeinschaft vertrieben oder gleich getötet. Nach diesem Mord tritt bei den Mördern eine Art Versöhnung ein. Das Opfer verkörpert für die Täter das Böse und scheint für die Beteiligten der Verursacher oder Verantwortliche für die vorherige Krise zu sein. Das Opfer ist für die Gemeinschaft zum Sündenbock<sup>564</sup> geworden. Girard nennt diese ‚Lösung der mimetischen Krise‘ den *Mechanismus des versöhnenden Opfers*. Bei dem vorliegenden Begriffes ‚Sündenbock‘

---

<sup>561</sup> Girard, René: Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. 1998, S. 13 f.

<sup>562</sup> Girard, René: Things Hidden since the Foundation of the World: Research undertaken in collaboration with J.-M. Oughourlian and G. Lefort. Stanford 1987, S. 295.

<sup>563</sup> René Girard: Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. 1998, S. 89.

<sup>564</sup> Dieser Sündenbockmechanismus hat nichts zu tun mit dem biblischen Sündenbock aus Lev 16, 1-34.

handelt es sich um die alltagssprachliche Verwendung des Begriffs: jemand, dem fälschlicherweise die Schuld für etwas zugeschoben wird. Die Schuldzuweisung ist bei den Beteiligten ein meist völlig unbewusster Vorgang. Die Wahl des Opfers ist für die Nachahmer unbewusst und zufällig. Das bedeutet aber auch, dass es in dieser Phase jeden treffen kann. Damit der Sündenbockmechanismus überhaupt funktionieren kann, ist es notwendig, dass er unbewusst geschieht.

Girard sieht den Sündenbockmechanismus als Ursprung der Zivilisation. Er vermutet am Anfang der Kultur ein solches Geschehen, einen ‚Gründungsmord‘. Durch den Sündenbockmechanismus wurde ein Mensch zum Opfer und damit zum Versöhner der anderen. Dem Opfer werden in einer doppelten Übertragung gleichzeitig negative Anteile als vermeintlicher Verursacher der Krise und positive Anteile als Versöhner der Gemeinschaft, zuerkannt. Ihre eigene Verantwortung für die Krise nehmen die Beteiligten nicht wahr. Das Opfer dagegen wird von ihnen gleichzeitig als ‚absolut böse‘ und ‚absolut gut‘ – letztlich also als göttlich wahrgenommen. Aus dem mimetischen Chaos ist eine, wenn auch monströse Gottheit und damit eine innerweltliche Religion entstanden. Diese Entstehungsweise hat Girard für alle primitiven Götter und Religionen versucht aufzuzeigen.

Für die Beteiligten ist der Sündenbockmechanismus zu einem religiösen Ereignis geworden, zu einer primitiven Sakralerfahrung.<sup>565</sup> Nach Girard entspringen alle archaischen Religionen diesem Sündenbockmechanismus. Mythen, Riten und Tabus wurzeln im Sündenbockmechanismus. Mythen repräsentieren die Sicht der Nachahmer, Riten sind die kontrollierte Wiederholung des Gründungsmordes, Tabus sorgen dafür, dass es nicht unkontrolliert zur erneuten Krise kommt. Für die archaischen Religionen und Gesellschaften ist es kennzeichnend, dass sie den Sündenbockmechanismus nicht durchschauen.

Das Opfer im Sündenbockmechanismus gehört meist nicht zu der eigentlichen Gemeinschaft selbst, sondern ist ein Fremder, eine Person von außen. Auch für spätere sakrifizielle Opfer zur Erhaltung des einmal erreichten Friedens in der Gemeinschaft werden Opfer von außen herangezogen. Diese Entwicklung in archaischen Gesellschaften führte dazu, dass ‚fremd‘ zugleich ‚feindlich‘ bedeutete.

Die Welt heute ist in vielen Teilen immer stärker von Fremdenfeindlichkeit betroffen. Könnte der Ursprung dieser Fremdenfeindlichkeit im Sündenbockmechanismus liegen?<sup>566</sup>

### **6.3.2.2 Abgrenzung zum biblischen Sündenbockbegriff**

In Lev 16,8-21f. kommt es ebenfalls zur Verwendung des Begriffs ‚Sündenbock‘. Hier wird beschrieben, wie das Volk Israel einen Bock – den ‚Azazel-Bock‘ – in die Wüste schickt, nachdem ihm durch Handauflegung symbolisch die Sünden der Gemeinschaft übertragen wurden. Der Bock wird daraufhin in die Wüste gejagt und seinem Schicksal überlassen, er wird nicht demonstrativ getötet. Dieses Ritual wird am Versöhnungstag, dem heutigen jüdischen Festtag Jom Kippur, vollzogen. Dieser Ritus sollte das Entfernen der Sünden

---

<sup>565</sup> *sacer* = heilig und verflucht

<sup>566</sup> So auch Wolfgang Palaver in „Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet.“ (Eph 2,16), in: Integrative Gestaltpädagogik und Seelsorge, Nr.17, März 200, S. 7-10.



symbolisieren, indem dem Bock die Sünden per Handauflegung auferlegt wurden. Der Name ‚Azazel‘ oder auch ‚Asael‘ wird an keiner anderen Stelle des Alten oder Neuen Testaments verwendet. Es handelt sich dabei nicht um eine Ortsbestimmung, sondern wohl vielmehr um einen Eigennamen. Es soll sich bei ‚Azazel‘ um einen bocksähnlichen Dämon handeln (vgl. Lev 17,7), der im damaligen Volksdenken in der unfruchtbaren Wüste lebte. Es wird hier aber nicht dem Wüstendämon geopfert, der Bock wird ‚nur‘ zum ihm geschickt.<sup>567</sup>

### **6.3.3 Die biblische Offenbarung: Offenbarung des Sündenbockmechanismus – Erlösung durch Offenlegung der Gewalt**

Girard hat seine Theorie durch eine intensive Auseinandersetzung mit den Mythen der Menschheitsgeschichte gewonnen: z.B. König Ödipus von Sophokles oder Appolonius von Tyana von Philostratus. Dabei hat sich gezeigt, dass es den Mythen eigen zu sein scheint, dass sie in ihren Erzählungen immer aus der Sicht der Verfolger sprechen.

Die biblischen Texte, vor allem die Evangelien, bilden nach Girard hier die große Ausnahme unter den religiösen Texten, insbesondere den Mythen der Menschen: Sie erzählen und beschreiben das ‚Heilige‘ nicht aus der Perspektive der Verfolger, sondern aus der Perspektive des Opfers. Dadurch ist es ihnen möglich, den Sündenbockmechanismus, der Religion und Gesellschaft begründet und trägt, aufzudecken. Erst durch diese Aufdeckung wird es möglich, sich von der gewalttätigen Struktur zwischenmenschlichen Zusammenlebens zu befreien. Die Möglichkeit für ein Ende der Gewalt wäre also mit Jesus gekommen. Mit dem Begriff ‚Opfer‘ im Zusammenhang mit Jesus hat Girard anfangs erhebliche Probleme und unterscheidet sich darin von Schwager, der den Tod Jesu als das große, die Menschheit rettende Opfer darstellt. Girard lehnt in den ersten Jahren einen positiven Opferbegriff ab. Später, ab dem Jahr 1995, schließt sich Girard dem Schwagerschen Opferbegriff weitgehend an. Er unterscheidet dann zwischen dem ‚blutigen Opfer‘ und dem ‚unblutigen Verzicht-Opfer‘, wobei letzteres der Typ Opfer ist, den Jesus vollbracht hat.

Was wird nach Girard in den Evangelien beschrieben und warum geschieht dies? Jesus wird für die damals in Israel lebende Gesellschaft zum ‚Ärgernis‘, weil er ihre Gewalttätigkeit offen legt. Dadurch kommt im Sinne der mimetischen Theorie der Sündenbockmechanismus in Gang. Alle ‚gottfeindlichen‘ Mächte rotten sich gegen Jesus zusammen. ‚Alle‘ bedeutet hier wirklich alle Menschen, selbst seine Jünger flohen und verleugneten ihn auf dem Höhepunkt der Krise. Genau sie sind es aber später, die Jesus, nach Einsicht ihrer eigenen Schwäche, als den ‚unschuldigen Sündenbock‘ erkennen. Zum Perspektivwechsel gehört hier – wie nach Girard immer – die eigene Umkehr, die sich dem vorausgehenden Verzeihen Gottes verdankt.

Die Passion Jesu unterscheidet sich von den vorherigen Sündenbockmechanismen. Hier geht es nicht darum, dass die Menschen in Jesus einen passenden Sündenbock gefunden haben, der in der Lage ist, sie nach seinem Tod in der gewohnten Weise zu versöhnen und zu einen,

---

<sup>567</sup> Kornfeld, Walter: Levitikus. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Die Neue Echter Bibel. Echter. Würzburg 1983, S. 64f.

sondern hier geht es vielmehr um die endgültige Offenlegung dieses Mechanismus und damit darum, diesen Mechanismus ein für allemal zu vernichten. Seine zum Funktionieren notwendige Verschleierung wird aufgebrochen, der Mechanismus selbst damit wirkungslos. Jesus lässt sich zum Sündenbock machen, um den mimetischen Zyklus aufzubrechen. Girard kann einem solchen positiven Verständnis des Sündenbockmechanismus letztlich zustimmen und darin das Erlösungsgeschehen erkennen, ohne das Christentum damit als Mythos erscheinen zu lassen.

Ein weiterer Unterschied zum archaischen Sündenbock kann darin gesehen werden, dass dieser ‚schuldhaft‘ sein musste. Dabei war es aber unwichtig, ob diese Schuld wirklich bestand oder ob sie ihm nur zugesprochen wurde. Nur durch seine – wenn auch vermeintliche – Schuldhaftigkeit konnte der Sündenbock die Gewalt der Verfolger polarisieren. Im Fall Jesu als Sündenbock ist es anders: Seine Anhänger betonen nachösterlich immer und zu jeder Zeit, dass er unschuldig war und ist, und bezeugen, dass sein Tod in der Auferstehung als Unrecht aufgedeckt wurde.

Für Girard ist es Gott selbst, der das alte und archaische Sündenbockschema bewusst anwendet, aber nur, um es in seinem Sohn endgültig zu stürzen. Jesus, zugleich Mensch und Gott, ist der vollkommene Sündenbock, der den archaischen Sündenböcken nun gegenüber steht. Dieses vollkommene Opfer macht alle anderen unvollkommenen Opfer unnötig.

#### **6.3.4 Der neue Ansatz in den Evangelien**

Girard hat für das menschliche Zusammenleben einen zentralen Aspekt aufgedeckt: Menschliches Zusammenleben bedarf seiner Theorie nach – immer schon und auch heute immer noch – gewaltverhafteter Strukturen, um zu funktionieren.

Was in Girards Ansatz nicht zu funktionieren scheint, ist die Idee, dass allein das Aufdecken dieses Gewaltmechanismus, wie es die Evangelien leisten, dazu führen müsste und könnte, dass dieser endgültig verschwindet. Die aktuelle Situation der Menschen scheint dies zu widerlegen. Dem menschlichen Zusammenleben mit der mimetischen Theorie die Basis zur Gewalt zu entziehen, funktioniert so nicht, kann wahrscheinlich nur funktionieren, wenn man der Gesellschaft eine andere tragfähige Basis anbietet oder offen legt.

Genau dies haben die Evangelien versucht, vollständig verstanden hat die Menschheit dies offensichtlich nicht. Das heißt aber wiederum nicht, dass dieses Verstehen aufgrund der Evangelien nicht möglich wäre. Die Evangelien betonen den absoluten Gewaltverzicht. Nur wenn der Mensch aufhört, beim anderen die Fülle des Seins zu vermuten, nur wenn er aufhört dessen Begehren zum eigenen Begehren zu machen und damit der Gewalt anheim zu fallen, nur in der Hinwendung auf Gott ist die Überwindung der Gewalt und der Mimesis möglich.

### 6.3.5 ‚Antimimetische Mimesis‘

Die Aufdeckung der Mimesis birgt noch eine weitere Gefahr für die Menschen. Indem der Einzelne sich mit den Opfern identifiziert, sich auf ihre Seite und damit gegen die Verfolger stellt, ist es nur noch ein kleiner Schritt zu einer *antimimetischen Mimesis*: Diese gegen die gewalttätige Mimesis zu stellen bedeutete dann, ihr mit genau derselben Gewalt zu begegnen. Dies könnte man als Theorie z.B. in der christlichen Judenverfolgung oder bei der christlichen Missionierung in Lateinamerika und bei vielen anderen ähnlich gelagerten Beispielen in der Geschichte zugrunde legen. Will man dies in die aktuelle Situation transportieren, hieße das: Heutige Rassisten oder Fremdenhasser mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, kann nicht der richtige Weg sein. Überwindung der Mimesis, der Gewalt, der Ausgrenzung, des Rassismus und der Fremdenfeindlichkeit kann nur durch eigene Umkehr und das strikte Festhalten daran gelingen.

### 6.3.6 Gewalt und Sündenbockmechanismus in der Bibel

Das Thema Gewalt im Alten Testament scheint für die jeweiligen Autoren in enger Verbindung mit dem Gott Israels zu stehen. JHWH zeigt seine Macht, Herrlichkeit und Heiligkeit häufig gerade als Kriegsgott, oft verbunden mit dem Gedanken an das Gericht. Die Darstellung JHWH ist dabei oft verbunden mit Zorn.<sup>568</sup> Bei dem Propheten Ezechiel scheint Gott geradezu Freude am Morden zu haben, gleichsam blind vor Zorn richtet er dabei über Gerechte und Ungerechte (Ez 21,8f.). Das Gericht dieses Gottes scheint in der Darstellung von Jeremia (Jer 49,10ff.) und auch bei Jesaja (Jes 13,9; 30,27) universal und von rächender und oft ungerechter Gewalt für Israel, aber ebenso auch für die anderen Völker geprägt zu sein. Die Verbindung zwischen JHWH und der Gewalt, die Gedanken der Rache und der Vergeltung durchziehen das Alte Testament. Zorn, Todesstrafe, Rache, Vernichtung und Untergang stehen in enger Verbindung mit dem Gott Israels. Schwager unterteilt die göttliche Gewalt in vier Gruppen:

1. Der Zorn Gottes als irrationale Reaktion (z.B. 2 Sam 6,6f.; Ex 4,24ff.<sup>569</sup>): Solche Aussagen sind im Alten Testament eher selten zu finden und könnten laut Schwager Reste einer alten, archaisch-sakralen Vorstellung sein.<sup>570</sup>
2. Der Zorn Gottes als Reaktion auf die ‚bösen‘ Taten der Menschen (z.B. Lev 26,14ff.; Dtn 29,27): Hier ist der Zorn als Vergeltung für Ungehorsam und menschliche Vergehen zu verstehen. Die göttliche Gewalt erscheint als unmittelbare Folge der bösen Taten der Menschen, nicht aus einer irrationalen Lust am Töten heraus. Allerdings scheint die Reizschwelle dieses Gottes sehr niedrig, seine Reaktion oft maßlos zu sein. Die

---

<sup>568</sup> Vgl. Miggelbrink, Ralf: Der Zorn Gottes. Eine systematisch-theologische Untersuchung in praktischer Absicht, Freiburg 2000; Ders.: Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen Tradition, Darmstadt 2002.

<sup>569</sup> Zippora setzt hier gegen die tötende Gewalt Gottes ein Ersatzobjekt, die blutende Vorhaut ihres Sohnes.

<sup>570</sup> Schwager, Raymund: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Thaur, Wien, München 1978 (3. Aufl. 1994), S. 72.

Darstellung JHWH schwankt meist zwischen Extremen: Auf der einen Seite ist er der lebensspendende Wohltäter, auf der anderen Seite aber, nicht selten im nächsten Moment auch der tötende Gewalttäter.<sup>571</sup>

3. Der Mensch als Auslöser und gleichzeitig als Vollstrecker der göttlichen Gewalt (z.B. Ez 21,36; Ps 44,11f.; Jes 19,2; Sach 8,10; Jer 22,25f.; 51,20): Die aber, die die Strafe Gottes an den anderen Menschen ausführen, werden ihrerseits von Gott bestraft werden (vgl. Jer 51,24). Gott scheint hier das ‚Verbindungsglied‘ zwischen den Übeltätern, die seinen Zorn erregt haben und den Vollstreckern, die seinen Zorn ausführen, zu sein. Die gleiche Stellung nimmt dieser Gott im Pentateuch ein, wenn er seinem eigenen Volk ausdrücklich befiehlt, zu töten und andere Völker zu vernichten (Dtn 20,16f.). Mitleid spielt im Handeln dieses Gottes scheinbar keine Rolle. Bestraft werden können dabei auch die Nachfahren für die Taten ihrer Vorfahren (1 Sam 15,2f.; Jer 49,10ff.; Ez 21,8f.). Wenn im Alten Testament von der direkten Rache Gottes die Rede ist, ist in den meisten Fällen eine vermittelte Strafe gemeint. Der göttliche Zorn und die göttliche Rache äußern sich dann in menschlichen Gewalttaten. Die menschliche Gewalt wird hier als Handeln Gottes gedeutet. Ein ganz direktes Eingreifen Gottes ist eher selten, aber dennoch z.B. in Ex 12,29 oder Num 16,29-32 möglich.
4. Die Vergeltung trifft die Übertäter durch ihre eigenen bösen Taten. Die Aussagen zu dieser Art ‚Selbstbestrafung‘ sind gemessen an den anderen Formen der Gewalt im Alten Testament eher selten, ziehen sich aber durch fast alle Bücher des Kanons. JHWH selbst tritt als Vollstrecker an dieser Stelle vollkommen in den Hintergrund (vgl. Jes 50,11; Jer 44,8; Ps 7,13-17; Spr 8,36; Spr 26,27). Durch seine bösen Taten scheint der Mensch sich hier selbst zu bestrafen. Zwischen der einzelnen Tat und dem Ergehen scheint ein direkter Zusammenhang – ein ‚Tun-Ergehen-Zusammenhang‘ – zu bestehen. Klaus Koch spricht in diesem Zusammenhang von einem Sünde-Unheil-Zusammenhang und einem Guttat-Heil-Zusammenhang, der seiner Meinung nach von JHWH selbst initiiert wurde und allgemein von einer ‚schicksalwirkenden Tatsphäre‘.<sup>572</sup> Die guten und schlechten Folgen gehören dabei als innerer Bestandteil zu den guten und schlechten Taten. Das Eingreifen Gottes ist für ihn also nicht als tatsächliches Eingreifen zu verstehen, Eingreifen heißt hier dann vielmehr ‚Initiation‘. Josef Scharbert wirft ein anderes Licht auf diesen Zusammenhang: Für ihn fällt die böse Tat insofern auf den Urheber zurück, als dass der, den sie trifft, sie dem Urheber entgilt.<sup>573</sup> Ist der von der bösen Tat Getroffene selbst zu schwach, um die Tat zu vergelten, kommen im Alten Testamen nach Scharbert die Bittgebete an Gott zum Tragen. Das Eingreifen Gottes und das Zurückfallen der bösen Tat auf den Urheber ergänzen sich dabei (vgl. Ps 7,12ff.; Jes 50,11). Die Selbstbestrafung scheint im Alten Testament in fast allen Fällen die Vollstreckung des göttlichen Zornes zu

---

<sup>571</sup> Ebd. S. 68.

<sup>572</sup> Koch, Klaus: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, S. 130-181

<sup>573</sup> Scharbert, Josef: SLM im Alten Testament, S. 300-324 In: Lex tua veritas. FS Hubert Junker, hrsg. von H. Groß u. Fr. Mussner, 1961, 209-229.

meinen.<sup>574</sup> Schwager kehrt diesen Sachverhalt um: Göttlicher Zorn und Rache meinen die konkrete Tat unter den Menschen.

Zwischen Opfer und Gewalt besteht ein Zusammenhang. Schon die Gewalt Kains beruhte auf Eifersucht. Das Opfer des Gewalttäters erzielte nicht den nötigen Erfolg – erst so wurde der Opfernde zum Gewalttäter (Gen 4,1-16). Im Alten Testament werden die Opfer in einem doppelten Licht gesehen: Zum einen erzeugen Opfer, die nicht (mehr) richtig funktionieren, Gewalt, zum anderen werden Opfer aber als unfähig erkannt, das Schlechte aus der Gemeinschaft fern zu halten.

Die schwerste und negativste Form der Nachahmung fremder Völker wird im Alten Testament in der Opferung der eigenen Kinder gesehen (Vgl. 2 Kön 23,10; 2 Chr 28,3; 33,6; Ez 16,20f.; Dtn 12,31; 18,9f.; Jer 19,3-6; vgl. 7,30ff.). Hier ging es nicht um die Freude am Töten, hier ging es vielmehr darum, durch die Hingabe des Liebsten die Götter ‚gnädig‘ zu stimmen. Dass sie dabei Unschuldige töteten, blieb im scheinbar Verborgenen. Bei den sakralen Riten schienen die Opfernden dermaßen in einen kollektiven Wahn zu geraten, dass sie nicht mehr wahrnahmen, was sie in Wahrheit taten. Ihre Bluttaten sollten dabei möglicherweise schlimmere Bluttaten der Götter verhindern helfen. Im Endeffekt aber kann man sagen, dass dieses Vorgehen nichts nutzte, dass diese Opfer vielmehr den Rückzug Gottes nach sich zogen.

Das Alte Testament scheint an vielen Stellen die Neigung der Menschen zur Gewalt geradezu zu entlarven. Auch die Idee der kollektiven Gewaltübertragung – der Sündenbockmechanismus bei Girard – lässt sich im Alten Testament aufzeigen. Aufgedeckt werden kann der Mechanismus dabei nicht von einem der Gewalttäter, sondern allein von dem Opfer selbst. Erst wenn dieses Opfer die Gewalt nicht mehr hinnimmt, kann ein Perspektivwechsel vollzogen werden.

Besonders in den Psalmen, wo Israel über die Menschen, aber auch über Gott klagt, kann man diesen Perspektivwechsel nachzeichnen. Zu denken ist dabei beispielsweise an den Einen, oft den Gerechten, der sich durch die Feinde (Vgl. z.B. Ps 38,11-20; Ps 18,17f. (hier ist JHWH Retter: vgl. auch Ps 66,12; 124; 144; Ps 69,3ff.) umringt und bedrängt sieht.<sup>575</sup> Wer dieser Feind ist, wurde in der Geschichte der Psalmenexegese unterschiedlich betrachtet: Krankheit<sup>576</sup>, Heiden oder heidnische Oberherren<sup>577</sup>, krankhafte Halluzinationen<sup>578</sup>, Zauberer und Dämonen<sup>579</sup>, Ausländer, fremde Völker<sup>580</sup>, mythische Chaosmächte<sup>581</sup>, wobei mittlerweile fast alle Betrachtungsweisen widerlegt werden konnten.

---

<sup>574</sup> Schwager, Raymund: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Thaur, Wien, München 1978 (3. Aufl. 1994), S. 76.

<sup>575</sup> Laut Schwager gilt dies für fast 100 Psalmen: Das beherrschende Thema bildeten also die Feinde, sowohl die im eigenen Volk als auch die in den fremden Völkern.

<sup>576</sup> Gunkel, Hermann: Ausgewählte Psalmen, Göttingen 1917, S. 26 ⇒ wird von Klaus Seybold widerlegt.; Hans Schmidt (Krankheit als Strafe Gottes)

<sup>577</sup> Ebd. S. 26

<sup>578</sup> Mowinkel, Sigmund: Psalmenstudien. Kristiania 1921.

<sup>579</sup> Bes. in den babylonischen Klagetexten; niemals in den israelitischen Klageliedern.

<sup>580</sup> Schwager, Raymund: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Thaur, Wien, München 1978 (3. Aufl. 1994), S. 104.

<sup>581</sup> Keel, Othmar: Feinde und Gottesleugner, S. 211.

Im Volk Israel spielte in der langen Geschichte die Gewalt häufig eine zentrale Rolle, was annehmen lässt, dass auch die Zahl der Feinde entsprechend groß war. In den Klagepsalmen ist deswegen das herrschende Subjekt fast immer der/die Feind(e), oft mit unterschiedlicher Feindbezeichnung<sup>582</sup>, ohne diese aber im Detail zu beschreiben. Wichtig scheint hier nicht das Detail, sondern vielmehr die Darstellung der verderblichen Dynamis.<sup>583</sup> Wird das Feindbild vielleicht auf alles Fremde, Ungewohnte projiziert? Kann der Feind sich deshalb, weil er weitgehend unbekannt bleibt, nicht gegen die Projektionen wehren? Auch für Girard stehen Gewalt und Projektion in einem direkten Zusammenhang.

Für Schwager ist klar, dass der JHWH-Glaube die Feinde in den Psalmen im objektiven Sinn verstanden hat.<sup>584</sup> Trotz möglicherweise großer subjektiver Projektionen war es für die Propheten offensichtlich, dass alle Menschen zur Gewalt, fast jeglicher Art, neigen. Diese Meinung der Propheten, die ihrerseits ähnlich wie der Beter der Psalmen immer wieder von der Masse bedrängt wurden, spiegelt sich in den Psalmen wider (z.B. Ps 14,2f.). Gewalt zeigt sich dabei nicht immer direkt, sondern beispielsweise auch in der Ungerechtigkeit und im Unrecht, die oft aber am Ende doch in einem Blutvergießen enden. Kann man in den Psalmen zwar keine Detailbeschreibung der Feinde erkennen, so lassen sich doch bestimmte Merkmale herausstellen: Sie sind (oft) viele, sind verlogen und hassen grundlos. Parallelen zu Girard sind hier unverkennbar: Auch in seiner Theorie bezieht sich die Gewalt auf alle Menschen, die Wahrheit ist ihnen verborgen und das Opfer unschuldig. Der Beter der Psalmen ist dabei dieses unschuldige Opfer, das nicht einzelnen, sondern einer Menge von Feinden gegenübersteht (Ps 22, 13-18; 31,14, 41,8; 118,10-13), die sich gegen ihn zusammengerottet hat (z.B. Ps 2,1f.; Ps 22,13-18; 3,7; 17,9; 27,6; 35,15; 48,5; 62,4; 71,10; 83,4; 86,14). Zentral ist hier Rolle der Masse. Einem einzelnen Feind könnte das Opfer vielleicht noch entgehen, nicht aber der gesamten Rotte, zu der selbst Freunde (Ps 55,13f.) und Nachbarn (Ps 31,12; 38,12; 41,10; 44,14; 69,9-13; 79,4; 88,9.19; 89,42; 140) gehören können. Ein ähnliches Zusammenrotten, oft auch gegen JHWH selbst, bei dem die Menge nicht weiß, was sie tut, zeigt sich auch bei den Propheten und ihrer Botschaft (Mich 4,11; Sach 12,2f.). Bei ihnen ist die Zusammenrottung immer auch mit der Vorstellung vom universalen Gericht verbunden.<sup>585</sup> Die Gewalt wird dabei von dem jeweiligen Opfer als Böse erkannt, ihm bleibt sie nicht verborgen, er prangert die blinde Gewalt an, hat aber keine wirkliche Chance ihr zu entgehen. Auch in den Gottesknechtliedern lassen sich die oben angeführten Aspekte zeigen. Ob es sich beim Gottesknecht um einen einzelnen Beter oder um das Volk Israel handelt, ist dabei von geringerer Bedeutung: Entweder rotten sich eben die Feinde gegen einen Einzelnen oder die Nationen gegen Israel zusammen. Die Situation bleibt weitgehend die gleiche: Gewalt auf der einen Seite, ein (zufälliges) Opfer auf der anderen Seite.

Das Opfer aber ist hier nicht mehr ganz wehrlos. Es weiß sich von Gott angesprochen und kann fest vertrauend auf die Hilfe des Herrn seinen Feinden widerstehen (Jes 50,4-7). Es ist

---

<sup>582</sup> Ebd.

<sup>583</sup> Ebd. S. 99.

<sup>584</sup> Schwager, Raymund: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Thaur, Wien, München 1978 (3. Aufl. 1994), S. 103.

<sup>585</sup> Ebd. S. 113.



auch nicht nötig, wie in vielen Psalmen, die Rache auf die Feinde herab zu beschwören. Weil die machtvollen Worte Gottes (Jes 55,9ff.) an das Opfer ergehen, wird die Mimesis gebrochen. Gottes Wort und das Wirken des Geistes stehen hier in einem engen Zusammenhang. Gottes Wort weckt den Knecht, dem zuvor schon der Geist Gottes eingegeben wurde, damit er den Völkern das Recht bringt (Jes 42,1) und zum Licht für die Völker wird (Jes 49,6). Der Geist macht das Durchbrechen der Mimesis möglich, macht damit die rettende Hilfe Gottes auf der Erde sichtbar. Nicht mehr Rache und Gewalt an den Feinden stehen im Mittelpunkt, sondern vielmehr das universale Recht für alle Völker. Das Wort Gottes bewirkt, dass das Opfer nicht mit Gegengewalt reagiert, vielmehr scheint seine Opferhaltung fast eine freiwillige zu sein. Rache scheint ihm fremd zu sein. Gott selbst öffnet dabei das Ohr des Beters für sein Wort, er offenbart sich damit selbst (Jes 52,6; vgl. 41,4; 43,10; 44,6; 45,3; 48,12). Im Gottesknechtlied selbst geschieht die Wandlung. Ist am Anfang der Beter noch der Gewalt der Feinde ausgeliefert, nimmt er diese sogar fast freiwillig auf sich, geschieht mit den Feinden ein Wandel: Sie erkennen ihre Gewalt und ihre falsche Sicht (Jes 53,4f.). Es war in ihren Augen falsch, den Beter zu ihrem Opfer zu machen, ihre Gewalt auf diesen zu übertragen. Sie erkennen, dass das Opfer wegen ihrer eigenen Sünden getroffen wurde: Nicht seine eigene Untat ist auf das Opfer zurück gefallen, sondern die realen bösen Taten der Gewalttäter. Sie erkennen, dass das Opfer ein Unschuldiger ist, auf den ihre eigenen Projektionen fallen. Dadurch, dass Gott es dem Opfer durch sein Wort ermöglicht, freiwillig das Opfer zu sein, kann dieses die Verbrechen der anderen auf sich nehmen. Dieses gewaltlose Handeln des Opfers scheint den Gewalttätern die Augen für ihr Unrecht zu öffnen. Gottes Handeln hat dabei nichts mit einem Wunder zu tun. Vielmehr befähigt er den Menschen dazu, fremde Gewalt auszuhalten und mit Gewaltlosigkeit zu antworten. Damit wird das wahre Gesicht der Gewalt aufgedeckt und die Gewalttäter können ihr falsches Handeln erkennen. Erkennen bedeutet nach Girard die Unmöglichkeit der Mimesis. Zu bedenken ist hier, dass dieser Wandel im Denken und das Erkennen der Gewalt bei Jesaja zwar angekündigt, aber noch nicht wirklich eingetreten ist.

### **6.3.7 Girard und die Aufdeckung der Mimesis in den Evangelien**

Für Girard besteht kein Zweifel daran, dass in den Evangelien der Sündenbockmechanismus die entscheidende Rolle spielt.<sup>586</sup> Die Evangelien sind für ihn die einzigen Schriften, in denen die Wahrheit der Gewalt vollkommen aufgedeckt wird.<sup>587</sup> Das Christentum ist deswegen für ihn auch nicht nur eine Religion unter vielen, sondern *die* Religion. Für seine Interpretation greift Girard, anders als vielfach die heutige Exegese, auch die Schriftinterpretation der Kirchenväter wieder auf, allerdings indem er sie vorher mit der modernen Kritik konfrontiert hat. In diesem Vorgehen liegt ein großer Kritikpunkt der modernen Theologie, die Girard eine vorgefasste und einseitige Sicht auf die Texte vorwerfen.

<sup>586</sup> Schwager, Raymund: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Thaur, Wien, München 1978 (3. Aufl. 1994), S. 143.

<sup>587</sup> Girard, René: Das Evangelium legt die Gewalt bloß, in: Orientierung 38 (1974), S. 53.

In der mimetischen Theorie des Girard geht es um das Aufdecken, das Sichtbarmachen und Sehen der Gewalt, um den Teufelskreis der Gewalt schließlich durchbrechen zu können. Auch die Evangelien thematisieren die Frage des Verstehens und der Einsicht. Nicht-Verstehen ist hier oft gleichbedeutend mit ‚Nicht-verstehen-Wollen‘ (Mt 13,15). Allerdings zeigt sich auch, dass ihr Nicht-Sehen einen Verursacher hat: Sie haben Augen, sollen aber nichts einsehen, sie haben Ohren, sollen aber nichts verstehen. Sie sollen nicht, damit sie sich nicht bekehren und damit ihnen nicht vergeben werden kann. Wer aber ist dieser Verursacher, der bestimmte Menschen an der wahren Erkenntnis hindert? Im Römerbrief wird Gott selbst als dieser Verursacher dargestellt (Röm 11,7f.). Im Lukasevangelium werden die Gesetzeslehrer dafür verantwortlich gemacht (Lk 11,52; vgl. Mt 23,13).

Für Schwager sind Verstockung und Verblendung die entscheidenden Faktoren der neutestamentlichen hermeneutischen Problematik.<sup>588</sup> Dabei meint die Verstockung kein individuelles Fehlverhalten eines Einzelnen, sondern vielmehr die kollektive Verblendung eines ganzen Volkes (Röm 11,7). Hier aber trifft sich Schwagers Theorie mit der Girards, bei der es auch und vor allem um ein kollektives (Fehl-)Verhalten geht. Die Ursache der kollektiven Gewalt sieht Girard dann in der Mimesis und im Sündenbockmechanismus. Im Neuen Testament ist für Girard der Schlüssel zur Erkenntnis der folgende Vers, bei dem es sich um ein Zitat aus dem Alten Testament (Ps 118) handelt: *Der Stein, den die Bauleute verwarfen, ist zum Eckstein geworden* (vgl. 1 Petr 2, 4-8 (hier verworfener Stein neben lebendiger Stein, auserwählter Stein (Jes 28,12) und Stolperstein (Jes 8,14)). Dieser verworfene Stein aber wird schließlich zum Eckstein. Hier geht es zum einen um die kollektive Verblendung (der Bauleute) und ihre Überwindung (der Stein wird zum Eckstein). In den synoptischen Evangelien folgt der Satz von den Bauleuten auf das Gleichnis von den bösen Winzern, er fasst dieses zusammen. Dieses Gleichnis hat seinen Platz auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern kurz vor seinem Tod. In diesem Gleichnis deutet Jesus seine Auseinandersetzung mit den Gegnern, indem er sich abhängig vom gewaltsamen Geschick der alttestamentlichen Boten begreift, gleichzeitig aber einen neuen Anspruch erhebt: Er ist der geliebte *Sohn* und ist vom Vater zu seinem verblendeten Volk gesandt. In allen drei synoptischen Evangelien folgt auf dieses Gleichnis der Satz vom verworfenen Eckstein. Für Schwager wird in diesem einen Satz vom Eckstein das gesamte Evangelium zusammengefasst<sup>589</sup>, womit ihm eine zentrale hermeneutische Bedeutung, eine Schlüsselrolle zukommen dürfte. Im Alten Testament wird im Zusammenhang mit dem verworfenen Eckstein im Ps 118 die Rolle der Gewalttäter ausführlich beschrieben. Im Neuen Testament wird diesem Psalmwort mit seiner Stellung im Evangelium dann offensichtlich eine große Bedeutung beigemessen. Deutet das Gleichnis die materielle Gier als Grund für die Tötung des Sohnes, zeigt der Psalm, dass durch die Verwerfung des Sohnes die verborgene Wahrheit sichtbar wird. Die kollektive Verblendung (der Bauleute) dient schließlich der Offenbarung. Nicht allein in den Evangelien taucht der verworfene (Eck)Stein auf. Auch in der Apostelgeschichte ist der ‚verworfene Stein‘ zu finden: Hier handelt es sich dann um den

---

<sup>588</sup> Schwager, Raymund: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Thaur, Wien, München 1978 (3. Aufl. 1994), S. 145.

<sup>589</sup> Ebd. S. 148.

verfolgten gerechten Knecht, den die Juden verworfen haben, den Gott aber als Richter und Retter eingesetzt hat (Apg 2,23f. 36; 3,13ff.; 4,9-12.; 5,30; 10,39f.; 13,27-30). Petrus verändert den Vers in Apg 4,9-12 dahingehend, dass er hier die konkreten Bauleute in den Juden findet, die Jesus verworfen haben. Bei dem Wort vom ‚verworfenen Stein‘ handelt es sich offenbar um eine Kurzfassung des urchristlichen Kerygmas, es bringt das zentrale Ereignis im Geschick Jesu auf den Punkt. Kündigen die Evangelien in diesem Vers den Tod Jesu und seine Auferstehung an, blickt die Urgemeinde in der Apostelgeschichte zurück auf das Geschehen. Petrus zeigt im ersten Petrusbrief, dass dieser ‚verworfene Stein‘ zum Stein geworden ist, an dem man Anstoß nehmen muss, über den man sogar stolpern kann (1 Petr 2,4-8). Hier zeigt sich, dass Petrus den Gedanken des Gerichts im Hinterkopf hat. Petrus sieht in den Verstockten auch nicht mehr – wie die Evangelien und die Apostelgeschichte – allein das Volk Israel, sondern vielmehr alle ungläubigen Menschen (1 Petr 2,4.7). Die Juden haben Jesus abgelehnt und schließlich gewaltsam getötet, weil er für sie zum ‚Stein des Anstoßes‘ geworden ist (Röm 9,32; 1 Kor 1,18-24). Für die Heiden, die Jesus auch ablehnten, war er kein Anstoß, sondern vielmehr eine Torheit (1 Kor 1,18-24).

## 6.4 Schema der 5 Akte nach Raymund Schwager

Schwager unterzog die biblischen Texte, hier vor allem die synoptischen Evangelien<sup>590</sup>, einer ‚dramatischen Exegese‘, bei der er größere Textgruppen zusammenfasste und nach dem Modell einer konflikthafter Handlung einander zuordnete. Er geht in drei Schritten vor: Einzelexegese – Dramatik – Weiterführung zur Systematik.<sup>591</sup> Dabei liegt sein Bestreben darin, das Geschick Jesu historisch-dramatisch zu deuten, wobei er die Bedeutung der Problematik bzw. Spannung von Gottes Güte und Gottes Zorn bzw. Gerechtigkeit betont.<sup>592</sup> Eine zentrale Rolle spielt hier die ‚Rache‘.<sup>593</sup>

Jesus lebte in einer Welt, die von der mosaischen und prophetischen Überlieferung bestimmt war. Hier hinein begann seine Geschichte, die Schwager in einem Drama in fünf Akten darstellt. Die Botschaft von der nahen Gottesherrschaft führt über die Dramatik von Gericht, Kreuz und Auferweckung zur nachösterlichen Sendung und Sammlung.<sup>594</sup>

### 6.4.1 1. Akt – die anbrechende Gottesherrschaft – Heilsansage

Johannes, der Täufer verkündet das nahe Gericht Gottes. Seiner Aussage folgend bricht mit Jesus etwas Neues, man kann sagen – eine neue Zeit – an, die das Anbrechen der Gottesherrschaft mit sich bringt.<sup>595</sup>

<sup>590</sup> Schwager Raymund: Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Tyrolia, Innsbruck, Wien 1990, S. 203.

<sup>591</sup> Ebd. S. 29.

<sup>592</sup> Ebd. S. 31.

<sup>593</sup> Ebd. S. 32ff.

<sup>594</sup> Ebd. S. 181.

<sup>595</sup> Ebd. S. 43ff.

Jesus verkündet diese Gottesherrschaft und setzt sein Handeln mit Gottes Handeln in direkte Beziehung.<sup>596</sup> Gott wird als gütiger Vater eingeführt. Jesus wirkt Zeichen und Wunder, vollbringt Heilungen und tritt mit Menschen in Kontakt, die am Rande der Gesellschaft stehen. Da Gott selbst den Menschen gegenüber seine ‚Zuneigung‘ als eine Art ‚Vorschuss‘ gibt, eine zuvorkommende Güte, sollen – so die Aufforderung Jesu – auch die Menschen mit ihren Mitmenschen ebenso verfahren. Das Ergebnis wäre Frieden, Gerechtigkeit, Verzeihen und Durchbrechung der Gewalt. Diese Botschaft der zuvorkommenden Güte stieß bei den Menschen auf Unverständnis und wurde nicht angenommen, vielmehr widerständig angegangen und abgelehnt.

#### **6.4.2            2. Akt – Die Ablehnung der Gottesherrschaft und das Gericht – Zorn Gottes**

Die Situation war nach dem Heilsangebot Jesu von Ablehnung und Widerstand geprägt.<sup>597</sup> Die vorbedingungslose Güte Gottes wird von den Menschen nicht akzeptiert. Jesus selbst deutet den Widerstand der Menschen als Ablehnung der Gottesherrschaft, geprägt durch den Willen zur Gewalt und als Lüge<sup>598</sup>, die ihrerseits den gewalttätigen Willen der Menschen verbergen soll.

Diesem Widerstand sagt Jesus das ‚Gericht‘ als eine Art des Wachrüttelns – als Warnung – an. Dieser Warnung liegt das Gerichtsverständnis Jesu zugrunde: Es geht hier um das Selbstgericht der Sünde.<sup>599</sup> So wie die Menschen andere messen, werden auch sie selbst gemessen werden. Ganz ausgeschlossen wird hier der Aspekt des himmlischen Richters, der am Ende auch die dauerhafte Ablehnung des Menschen annimmt und ihn schließlich dem ewigen Verderben anheim gibt, nicht.

#### **6.4.3            3. Akt – Der Heilbringer im Gericht**

Die Gerichtsandrohung verfehlt ihr Ziel, die Warnung wird nicht angenommen und schlägt ins Gegenteil um. Die Menschen verhärten sich gegenüber den Worten Jesu und das Verhalten der Gegner schlägt in Gewalt gegen Jesus selbst um.<sup>600</sup> Letztlich tun die Menschen Jesus das an, was er ihnen vorhergesagt hat. Jesus hat den menschlichen Willen zur Gewalt aufgedeckt und wird selbst gewaltsam umgebracht. Die Menschen machen Jesus zur Sünde, zum Sündenträger und zum Sündenbock.<sup>601</sup> Jesus reagiert auf diese Gewalt gewaltfrei, so wie er es vorher gelehrt hat.<sup>602</sup>

---

<sup>596</sup> Ebd. S. 65.

<sup>597</sup> Ebd. S. 77ff.

<sup>598</sup> Ebd. S. 83ff.

<sup>599</sup> Ebd. S. 152ff.

<sup>600</sup> Ebd. S. 111ff.

<sup>601</sup> S. Kapitel 6.3.2.2, S. 124.

<sup>602</sup> Schwager Raymund: Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Tyrolia, Innsbruck, Wien 1990, S. 124ff.

#### **6.4.4            4. Akt – Auferweckung des Sohnes als Urteil des himmlischen Vaters            – Versöhnung**

Jesus wird gekreuzigt, stirbt und wird vom Vater auferweckt am dritten Tag. Durch die Auferweckung, die Schwager auf ihre Glaubwürdigkeit untersucht hat<sup>603</sup>, bekennt sich der Vater zu seinem Sohn und bestätigt so Jesu Verhalten als göttlichen Willen.<sup>604</sup> „Das Handeln des Vaters an Ostern ist als ein Richten zu verstehen, durch das er im Konflikt zwischen dem Anspruch Jesu und dem Urteil seiner Gegner Stellung bezieht.“<sup>605</sup> Gewaltfreiheit und Feindesliebe zeigen sich als tiefste Offenbarung des göttlichen Willens. Gott will die Sünder nicht mit Gewalt besiegen sondern durch Überzeugung und Verzeihen gewinnen. Auch die Ermordung seines Sohnes macht Gott nicht zum Rächer.<sup>606</sup> Er bleibt weiter der letztlich Verzeihende. Der Mensch kann sich nur selbst richten<sup>607</sup>, indem er sich dem göttlichen Willen und Erbarmen widersetzt.

##### **6.4.4.1            Zusammenhang zwischen Tod und Auferstehung und der Mimetischen Theorie<sup>608</sup> Girards**

Girard, der mit seiner Theorie den Anspruch erhebt, den Ursprung der großen Mythen entschlüsseln zu können, stellt heraus, dass menschliche Gesellschaften von Aggression und Selbstzerstörung bedroht sind. Sie folgen dabei einem kollektiven Mechanismus. „Da diese Theorie verständlich macht, wie Menschen in einem Geschehen, das sie übergreift, eine ‚Rolle‘ spielen können, ist sie auch unter dieser Rücksicht hilfreich für ein dramatisches Verständnis des Neuen Testaments.“<sup>609</sup> Girard stellt dabei Parallelen und Unterschiede zwischen den Mythen und der Botschaft von Kreuzestod und Auferstehung fest.<sup>610</sup> So, wie Jesus auf die Gewalt reagiert hat, so wie es die Evangelien darstellen, durchbricht er den Gewaltmechanismus.<sup>611</sup> Girard schließt aus diesem besonderen Verhalten Jesu, dass Gott in Jesu Geschick gewirkt haben muss.<sup>612</sup>

---

<sup>603</sup> Ebd. S. 155ff.

<sup>604</sup> Ebd. S. 175.

<sup>605</sup> Ebd. S. 173.

<sup>606</sup> Ebd. S. 174.

<sup>607</sup> Ebd. S. 172.

<sup>608</sup> S. Kapitel 6.3, S. 117ff.

<sup>609</sup> Schwager Raymund: Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Tyrolia, Innsbruck, Wien 1990, S. 165 (Fußnote 28).

<sup>610</sup> S. Kapitel 6.3.4, S. 126f. und Kapitel 6.3.7, S.131f.

<sup>611</sup> Schwager Raymund: Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Tyrolia, Innsbruck, Wien 1990, S. 166f.

<sup>612</sup> Girard, René: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Übersetzt von Berz, A. Freiburg i.Br. 1983, S. 222-227.

## 6.4.5 5. Akt – Der Heilige Geist und die neue Sammlung

Trotz der Auferstehung bleiben die Jünger anfangs dem alten Denken verhaftet. Sie sind durch Angst und Zweifel geprägt. Der Mittelpunkt ihrer Gemeinschaft – Jesus – ist ‚scheinbar‘ nicht mehr da, sie scheinen hilflos und wissen nicht, wie es weiter gehen soll. Nach Pfingsten kehrt sich diese Stimmung vollkommen um. Die Jünger treten in die Öffentlichkeit und bekennen sich zu Jesus und seiner ‚Lehre‘.<sup>613</sup> Für Schwager besteht kein Zweifel daran, dass an Pfingsten etwas geschehen sein muss, das die Situation vollkommen veränderte. Zu Recht stellt er fest, dass für die nachösterliche Gemeinde kein Anlass bestand, eine Geisttheologie zu entwickeln. Dass sie es dennoch taten, hebt das Geschehen auf den Geist ab.<sup>614</sup> Das Besondere, Schwager nennt es die ‚Eigenart der pneumatischen Erfahrung‘<sup>615</sup>, gibt den Jüngern<sup>616</sup> im Pfingstereignis den notwendigen Mut, sich zu Christus zu bekennen. Der Geist macht das Werk Jesu in den Jüngern gegenwärtig, befähigt sie zum Handeln in der Welt, fordert sie aber gleichfalls dazu auf, Jesu Handeln und Botschaft in die Welt zu tragen, zu verbreiten und die Menschen für Jesus zu sammeln. Hier spiegeln sich missionarische Gedanken und die Gründung der Gemeinden, die Realisierung der Ecclesia, wider.<sup>617</sup>

### 6.5 Problematisierung der Akte und ihrer Anwendbarkeit, um das grundsätzliche Gott – Welt – Verhältnis im Geist zu denken

1. Akt            2. Akt            3. Akt            4. Akt            5. Akt

...../...../...../...../.....

Das 5-Akte Schema wurde von Schwager meiner Meinung nach als ein weitgehend linear zu verstehendes Modell entwickelt, das sich auf einen Höhepunkt hin zu bewegt und diesen mit dem 5. Akt erreicht. Die einzelnen Akte, Jesu Ansage des Reiches Gottes – der menschliche Widerstand und die Androhung des göttlichen Zornes – die Ermordung Jesu – die Auferstehung Jesu – die Sammlung und Aussendung durch den Geist sind auf die Sammlung (der Kirche) hin angelegt.

Folgt man diesem Schema, bedeutet dies, nach der Geiststausgießung im letzten Akt – wenn auch nach Schwager der höchsten Stufe – zu verharren. Weitere Entwicklungen – im Sinne eines nächsten Aktes oder einer höheren Stufe – scheinen nicht zu erwarten, möglicherweise nicht notwendig, da in Jesus Christus alles ein für alle Mal offenbar wird.

<sup>613</sup> Schwager Raymund: Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Tyrolia, Innsbruck, Wien 1990, S. 183.

<sup>614</sup> Ebd. S. 181f.

<sup>615</sup> Ebd. S. 183.

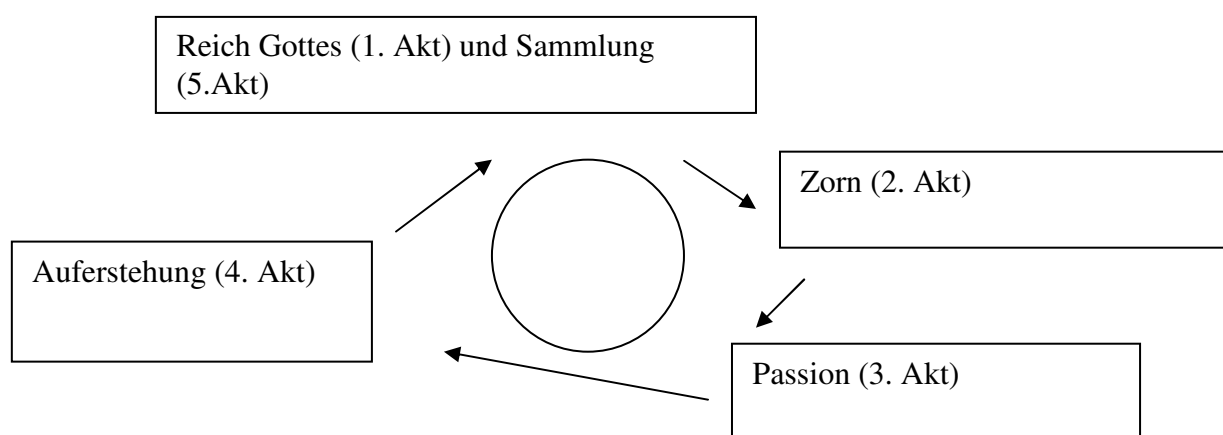
<sup>616</sup> Ebd. S. 185ff.

<sup>617</sup> Ebd. S. 193ff.



Gottes vorbedingungslose Güte ist in den Akten angesagt, das Reich Gottes ist angebrochen, aber nicht vollendet. Es liegt bis heute in den Händen der Nachfolger der Apostel, durch den Geist geführt.

Geht man davon aus, dass Gottes Handeln in der Welt durch den Geist im Menschen manifest wurde, und dass man dies auch anhand biblischer Stellen aufzeigen kann, wäre es denkbar, dass dieses Handeln Gottes in der Welt durch den Geist auch heute stattfindet. Im 5. Akt nach Schwager greift der Geist handelnd ein, wie es auch im 1. Akt aufzuzeigen ist. Naheliegender ist es dann aber, das Schwagersche Modell nicht als lineares Modell zu verstehen, sondern vielmehr als ein zirkuläres Modell, bei dem sich 1. und 5. Akt treffen.



Ausgehend von der vorbedingungslosen Liebe Gottes wäre es denkbar, die Voraussage des Reiches Gottes nicht als einmalige Ansage wahrzunehmen, sondern als eine, die von Gott wiederholt wird, wie es auch biblisch zu zeigen ist. Anders als bei Schwager entstünde dann folgendes Modell: Ansage des Reiches Gottes – Widerstand gegen Gottes Angebot – Tod – (Auferstehung: in Jesus einmalig) – Eingreifen des Geistes und Sammlung – erneute Ansage des Reiches Gottes. Die dramatische Struktur dieses Modells zeigt sich darin, dass die Folgen auf Seiten der Rezipienten, der Menschen entstehen, nicht auf Seiten Gottes.

## 6.6 Modifizierung des Schwagerschen Modells

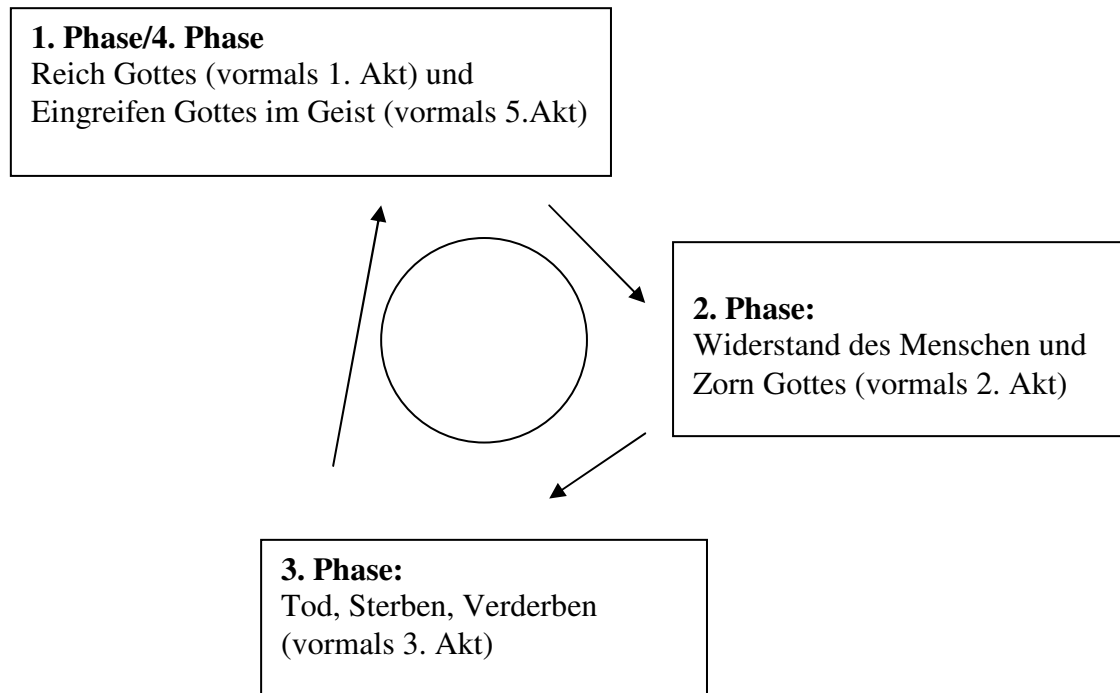
Das Schwagersche 5-Akte-Modell, angelegt auf das Heildrama Jesu, muss, um es auf andere biblische Texte des Alten wie des Neuen Testaments anwenden zu können, modifiziert werden. Beibehalten werden können aus diesem Ansatz der 1. Akt (Ansage des Reiches Gottes) bzw. 5. Akt (Eingreifen Gottes im Geist), der 2. Akt (Zorn Gottes) und der 3. Akt (Tod, Sterben, Verderben). Der 4. Akt (Auferstehung Jesu) ist einmalig für die Beziehung Gott-Jesus und Gott-Menschheit. Die drei anderen Phasen lassen sich als Grundmodell der Beziehung Gott-Mensch anlegen.

Dieses neue Modell ist nicht ‚linear-stufig‘ und aktisch angelegt wie bei Schwager, sondern folgt einem phasischen, zirkulär-spiraligen, also einem auf verschiedenen Ebenen

wiederkehrenden Verlauf. Ein solches Darstellungssystem ist im jüdischen Denken über die Zeit anzusiedeln.

Die Phasen dieses Modells stellen sich wie folgt dar:

1. Phase: Heilsangebot
2. Phase: Ablehnung des Heils
3. Phase: Darstellung der Konsequenzen – Warnung
4. Phase: Erneutes Angebot des Heils – In Aussicht stellen des Heils bei Umkehr



### 6.6.1 Bewertung des Schemas

Das Modell von Schwager arbeitet die dramatische Struktur der Evangelien – wie aufgezeigt – deutlich heraus. Sein 4. Akt der Versöhnung bleibt dabei den Evangelien, der Beziehung ‚Gott-Jesus-Mensch‘ vorbehalten.

Die anderen vier Akte lassen sich exemplarisch sowohl alttestamentlich wie auch in den nachösterlichen Briefen aufzeigen. Sowohl die alttestamentlichen Texte, wie auch die Briefe müssen dabei ohne den 4. Akt auskommen, der in Jesus einmalig ist. Vorjesujanisch ist dies selbstverständlich, nachösterlich dadurch zu erklären, dass das neue Jerusalem, das endzeitliche Heil zwar angesagt aber noch nicht vollkommen ist.

Das 4-phasige Schema mit seiner erneuten Heilsansage in der 4. Phase kann mit dem 5. Akt bei Schwager – der Sammlung – vereinbart werden. Auch die 4. Phase dieses Modells trägt schließlich zu einer Sammlung bei, ruft dazu auf und gibt durch die Möglichkeit der Umkehr

die erneute Chance erneut vom Heil angesprochen zu sein und das Heil schließlich doch zu erlangen.

### **6.6.2 Strukturen der Geistwirksamkeit**

Das Heilsangebot ist sowohl dem Volk Israel als auch den nachösterlichen Gemeinden gegeben. Gott hat im Alten Testament mit dem Volk Israel den Bund geschlossen, Jesus hat denen, die ihm nachfolgten, das Heil angesagt. Die Situation im ersten Akt lässt sich damit vergleichen.

Sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament kommt es nach diesen Heilsansagen zu einer Abkehr von den Götzen und einer Hinkehr zu Gott (im Alten Testament), einer Nachfolge Christi und Gemeindebildung (im Neuen Testament). Diese anfängliche ‚Begeisterung‘ lässt in beiden Fällen nach einer gewissen Zeit nach. Man verfällt wieder in alte Gewohnheiten: Der monotheistische Glaube droht zu verwässern, Völker trachten sich gegenseitig nach dem, was sie für das Bessere halten. Gemeinden streiten untereinander, wer den wahren Glauben hat, laufen falschen Propheten nach.

Die Situation ist hier – vereinfacht dargestellt – sowohl alttestamentlich wie auch neutestamentlich mit den gleichen Vorzeichen versehen und kann als 2. Phase: Ablehnung des Heils skizziert werden.

Schwager legt in diese 2. Phase auch den ‚Zorn‘. Zum einen den Zorn der Menschen, der sich in der Ablehnung des Heils zeigt, zum anderen auch den Zorn Gottes, der sich von seinem Volk abwendet. Im Alten Testament wird dies bildlich dadurch aufgezeigt, dass das Volk Israel von anderen Völkern besiegt werden kann, da Gott sich von ihnen abgewandt haben muss. Gott überlässt sein ‚untreues‘ Volk dem Gericht der anderen.

Im Neuen Testament, vor allem in den Briefen, haben wir es mit dem göttlichen Gericht zu tun, das den Menschen durchaus als Warnung angesagt ist.

In der 3. Phase kommt es zur deutlichen Darstellung der Konsequenzen. Tun dies im Alten Testament die ‚vom Geist ergriffenen‘ Propheten, liegt dies im Neuen Testament der Intention der Briefe zugrunde. Die Schreiber der Briefe betonen in dieser Situation die Möglichkeit der Erneuerung im Heiligen Geist, geben dabei – wie beispielsweise im Fall des Schreibers der Offenbarung – auch an, vom Geist ergriffen zu sein.

Dem Geist kommt die Rolle des Mahners zu. Er ist es, der die Situation beschreibt, erläutert und ebenso auch den Weg aus dieser Situation heraus beschreibt: die Umkehr.

In der 4. Phase wird dann die erneute Heilsansage in Aussicht gestellt.

Um dieses zirkuläre Modell nicht als ein immer wiederkehrendes, aber eigentlich auf der Stelle stehendes Modell misszuverstehen, muss der Faktor ‚Zeit‘ mitgedacht werden. Die Heilsansage wiederholt sich, wendet sich aber nicht unbedingt an dieselben Menschen. Dieses wiederholte Angebot richtet sich an Menschen, die aufgrund der Situation in Phase 2 nie die Chance auf das Heil – das aber wiederum allen Menschen zugesagt ist – erhielten. Der Geist ist der, der durch alle Zeiten hindurch die Menschen – egal in welcher Situation – in diese Wahrheit führen kann und das Heilsangebot aufrecht erhält.

### 6.6.3 Lineare und zyklische Zeit

Lineare und zyklische Zeitvorstellungen – beide Systeme werden oft nebeneinander praktiziert. Dabei wird angenommen, dass die zyklische Zeit älter als das lineare Verständnis ist.<sup>618</sup> Beispiele für die lineare Zeitrechnung sind die fortlaufenden Jahreszahlen, für die zyklische die wiederkehrenden Monate im Jahreskreis oder die Einteilung eines Tages in Stunden.<sup>619</sup> Die Zeit ist die Möglichkeit, eine Veränderung anzugeben, sie kann die Abfolge von Ereignissen beschreiben.

Für die lineare Zeitrechnung sind Bezugsdaten notwendig, z.B. die Zeitrechnung vor und nach Christus oder der Beginn einer persönlichen Zeitrechnung mit der eigenen Geburt.

Das jeweilige Verständnis von Zeit beeinflusst das Geschichtsverständnis bzw. das Verständnis bzw. Verhältnis zur eigenen Vergangenheit. Es gibt Kulturen, die anders als im modernen Westen, einer zeitlich historischen Dimension der menschlichen Dimension kritisch gegenüber stehen.<sup>620</sup> In diesen Dimensionen erhält der Augenblick erst durch seine Wandlung oder durch die Wiederholung seinen Sinn.<sup>621</sup> Im alten Israel entwickelte sich aus den Wesenmerkmalen des israelitischen Glaubens ein Geschichtsverständnis, das der Geschichte selbst Bedeutung zumaß. Historische Erfahrungen und menschliche Reaktionen auf göttliche Herausforderung waren von zentraler Bedeutung. Die Berichte über diese Erfahrungen finden sich in der Bibel, die anders als im christlichen Verständnis für das Judentum eine Geschichtsschreibung als eine Theologie darstellt. Dabei ist nicht angedeutet, dass es der biblischen Geschichtsschreibung darum geht, tatsachenorientiert zu sein. Es geht den Texten eher darum, Historie wahrzunehmen und diese zu deuten.<sup>622</sup> Viel wichtiger als Geschichte zu schreiben ist es im Judentum, Geschichte in kollektiver Erinnerung im Ritual weiter zu vermitteln.<sup>623</sup> Hier handelt es sich um die bewussten Erfahrungen eines Kollektivs, ein kollektives Bewusstsein, das ein Kollektivgedächtnis voraussetzt.<sup>624</sup>

Der, wie auch Yerushalmi es bezeichnet, dramatische Konflikt zwischen dem göttlichen Willen eines allmächtigen Schöpfers und dem freien Willen des Geschöpfes spielt eine zentrale Rolle.<sup>625</sup> Dabei wird die Vergangenheit nicht als vorgeschichtlich betrachtet, sondern als geschichtliche Zeit, in der sich Augenblicke der Geschichte erfüllen. JHWH gibt sich seinem Volk zu erkennen, nicht in einer Wesenseigenschaft, vielmehr in einer zeitlichen Darstellung (Ex 3,6ff.14; 20,2).

---

<sup>618</sup> Schmied, Gerhard: Zyklische Zeit – lineare Zeit, in: Wendorff, Rudolf; Dohrn-van Rossum, Gerhard (1989): Im Netz der Zeit. Menschliches Zeiterleben interdisziplinär. Stuttgart: Hirzel (Edition Universitas), S. 119.

<sup>619</sup> Wendorff, Rudolf: Der Mensch und die Zeit. Ein Essay. Opladen 1988, S. 29.

<sup>620</sup> Yerushalmi, Yosef Hayim: Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Wagoner, Nördlingen 1988, S. 18.

<sup>621</sup> Eliade, Mircea: Der Mythos der ewigen Wiederkehr; deutsch von Spaltmann, G.: Düsseldorf 1953.

<sup>622</sup> Yerushalmi, Yosef Hayim: Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Wagoner, Nördlingen 1988, S. 26.

<sup>623</sup> Ebd. S. 28.

<sup>624</sup> Funkenstein, Amos: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Jüd. Verl. 1995, S. 11.

<sup>625</sup> Yerushalmi, Yosef Hayim: Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Wagoner, Nördlingen 1988, S. 20.

Lineare und zyklische Zeit stehen in Ambivalenz zueinander. Drückt sich im linearen Denken eher der fortschreitende, einmalige, aber auch einseitige und irreversible Gedanke<sup>626</sup> aus, scheint das zyklische eher auf Wiederholung hin angelegt. Der lineare Zeitgedanke scheint flüchtiger, der Mensch hat es hier schwer, sich zu ‚verankern‘, andererseits ist dieses Denken aber auch kontinuierlich, stetig, man kann sich ‚darauf verlassen‘.<sup>627</sup> Die zyklische Zeit scheint begrenzter und beinhaltet den Gedanken der Wiederkehr und aufeinanderfolgender, sich abwechselnder Phasen.<sup>628</sup>

Ist der zyklischen Zeit die Wiederkehr inne, zeigt sich dies auch im Kult der jeweiligen Gesellschaft, z.B. in wiederkehrenden Festen<sup>629</sup>, Ritualen und bestimmten Anlässen, die das Jahr strukturieren. Dies ist sowohl dem Judentum als auch dem Christentum bekannt.<sup>630</sup> Zahlreichen Festen liegt die Wiederherstellung einer mythischen Vergangenheit zugrunde.<sup>631</sup> Eliade gibt hier als Grund die „von den archaischen Gesellschaften gespürte Notwendigkeit, sich periodisch durch die Annullierung der Zeit zu regenerieren“ an.<sup>632</sup>

Dem zyklischen Zeitdenken ist neben den Wiederholungen auch der Neubeginn aus einer vertrauten Situation heraus inne. Das Neue muss nicht neu in Gang gesetzt werden, sondern wird vom letzten vergangenen, vorwärtstragenden Zeitimpuls getragen.<sup>633</sup> Der Rhythmus in den Religionen bietet die Möglichkeit, von begrenzter Einmaligkeit der eigenen Existenz auf einer unendlichen, gleichförmigen Sicht ins Leere abzulenken und Zuversicht zu vermitteln.<sup>634</sup> Die zyklische Denkweise ist auf Wiederholung hin angelegt, gibt dadurch Sicherheit<sup>635</sup> und reduziert die Komplexität der zukünftigen Welt.<sup>636</sup> Von Brandt bezeichnet dies als eine Geborgenheit des Menschen im wiederkehrenden Kreislauf.<sup>637</sup> Die Zyklik verstärkt sich immer dann, wenn die Linearität für das Individuum oder das Kollektiv keine Hoffnung birgt.<sup>638</sup>

Dem Judentum wie auch nachfolgend dem Christentum wird ein lineares Denken zugeschrieben. Die Entwicklung eines neuen Zeitbewusstseins wird dabei als spezifische Leistung des Judentums betrachtet. Über die zyklischen Vorgänge der Natur hinaus wird hier die Linearität der Geschichte wahrgenommen und Zukunftsvorstellungen wurden zu einem

---

<sup>626</sup> Wendorff, Rudolf: Der Mensch und die Zeit. Ein Essay. Opladen 1988, S. 31.

<sup>627</sup> Ebd. S. 32f.

<sup>628</sup> Ebd. S. 34f.

<sup>629</sup> Schmied, Gerhard: Zyklische Zeit – lineare Zeit, in: Wendorff, Rudolf; Dohrn-van Rossum, Gerhard (1989): Im Netz der Zeit. Menschliches Zeiterleben interdisziplinär. Stuttgart: Hirzel (Edition Universitas), S. 120f.

<sup>630</sup> Wendorff, Rudolf: Der Mensch und die Zeit. Ein Essay. Opladen 1988, S. 38; 146.

<sup>631</sup> Schmied, Gerhard: Zyklische Zeit – lineare Zeit, in: Wendorff, Rudolf; Dohrn-van Rossum, Gerhard (1989): Im Netz der Zeit. Menschliches Zeiterleben interdisziplinär. Stuttgart: Hirzel (Edition Universitas), S. 120.

<sup>632</sup> Eliade, Mircea: Der Mythos der ewigen Wiederkehr; deutsch von Spaltmann, G.: Düsseldorf 1953, S. 11.

<sup>633</sup> Wendorff, Rudolf: Der Mensch und die Zeit. Ein Essay. Opladen 1988, S. 38f.

<sup>634</sup> Ebd. S. 147.

<sup>635</sup> Schmied, Gerhard: Zyklische Zeit – lineare Zeit, in: Wendorff, Rudolf; Dohrn-van Rossum, Gerhard (1989): Im Netz der Zeit. Menschliches Zeiterleben interdisziplinär. Stuttgart: Hirzel (Edition Universitas), S. 126.

<sup>636</sup> Luhmann, Niklas: Vertrauen. Stuttgart 1968, S. 18.

<sup>637</sup> Von Brandt, Ahasver: Historische Grundlagen und Formen der Zeitrechnung, in: Studium Generale 19 (1966), S. 726.

<sup>638</sup> Schmied, Gerhard: Zyklische Zeit – lineare Zeit, in: Wendorff, Rudolf; Dohrn-van Rossum, Gerhard (1989): Im Netz der Zeit. Menschliches Zeiterleben interdisziplinär. Stuttgart: Hirzel (Edition Universitas), S. 127.

wesentlichen Lebenselement. Dieses lineare Denken wird in Sprache, Grammatik und Begriffen deutlich.<sup>639</sup>

Ereignisse in jüdischer Geschichte, wie der Exodus oder die Erteilung der Gesetze, sind keine Wiederholungen sondern einzigartige Momente und Aspekte. Die Linearität zielt auf die Erfüllung der göttlichen Verheißung ab. Diese ausgeprägte Zukunftsperspektive wird vor allem dem Judentum zugeschrieben.<sup>640</sup> Eine solche Sichtweise benötigt einen Fixpunkt, der im Judentum JHWH war. Gott ist nicht nur Beobachter, sondern planvoll Handelnder. Die Linearität bringt das Gefühl der Geschichtlichkeit, der Einmaligkeit, der Unwiederholbarkeit.<sup>641</sup> Der Monotheismus kann als Grundlage eines linearen Geschichtsbewusstseins betrachtet werden.<sup>642</sup> Das lineare Zeitdenken suchte einen Anfang und ein Ende der Welt, zwar in einem weiten Horizont angelegt, aber doch begrenzt. „Das Gefühl der nun bestimmter erkannten Weise vermittelte ein Empfinden des Stolzes, auf so einer großen Bühne zu stehen, [...]“<sup>643</sup> Wendorff bringt hier den Aspekt der Bühne, wie es im dramatischen Denken mitschwingt, zur Sprache und mit dem neuen linearen Denken in Zusammenhang. Ratschow führt weiter eine Wortverbindung zwischen den Begriffen ‚Ewigkeit‘ und ‚Treue‘ an. Das Alte Testament verwendet ‚Treue‘ theologisch dort, wo die deutsche Übersetzung ‚Ewigkeit‘ meint. Diesem Verständnis läge zugrunde, dass die Treue Gottes nichts mit zeitentzogener Dauer zu tun haben könne. Diese Treue Gottes ist die immer erneute Kundgabe des göttlichen Willens, an seiner Schöpfung festzuhalten.<sup>644</sup>

Im Christentum bezieht sich die Linearität auf die Wiederkunft Christi, anfangs eine Naherwartung, später ein Zukunftsoptimismus, letztlich aber die Erfüllung.<sup>645</sup>

Trotz einer allgemeinen Vorherrschaft der linearen Zeit<sup>646</sup> muss dieser linearen Sichtweise auf das Judentum bzw. Christentum im biblischen Kontext das zyklische Denken beigeordnet werden, wie es das hier vorliegende Phasenmodell bietet. Biblische Erzählstrukturen sind dabei zyklisch angelegt, wiederkehrende Zyklen mit jeweils eigener Dramatik werden erzähltechnisch aneinandergereiht. Eine Vielzahl aufeinanderfolgender Zyklen weist allerdings letztlich auch auf eine Linearität hin.<sup>647</sup> Man kann hier auch von einem wiederkehrenden Rhythmus sprechen: „[...] ein sich wiederholendes Auf und Ab im Fließen der Zeit, ein Entschwinden und Wiederkommen“<sup>648</sup>, eine Folge von Phasen.

---

<sup>639</sup> Wendorff, Rudolf: Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa. Wiesbaden: Westdt. Verl. 1980, S. 26.

<sup>640</sup> Brandon, S.G.F.: Time and mankind. London, New York, Melbourne, Sydney, Cape Town 1951, S. 27ff.

<sup>641</sup> Wendorff, Rudolf: Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa. Wiesbaden: Westdt. Verl. 1980, S. 28.

<sup>642</sup> Ebd. S. 30.

<sup>643</sup> Ebd. S. 33.

<sup>644</sup> Ratschow, Carl Heinz: Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. 51. Jg. 1954, S. 367f.

<sup>645</sup> Schmied, Gerhard: Zyklische Zeit – lineare Zeit, in: Wendorff, Rudolf; Dohrn-van Rossum, Gerhard (1989): Im Netz der Zeit. Menschliches Zeiterleben interdisziplinär. Stuttgart: Hirzel (Edition Universitas), S. 122.

<sup>646</sup> Wendorff, Rudolf: Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa. Wiesbaden: Westdt. Verl. 1980, S. 619.

<sup>647</sup> Ebd. S. 37

<sup>648</sup> Wendorff, Rudolf: Der Mensch und die Zeit. Ein Essay. Opladen 1988, S. 143



#### **6.6.4            Theologische Relevanz**

Die Theologische Relevanz des 4-phasigen Modells ist die Einbindung des Geistes in den Heilsplan Gottes zu allen Zeiten. Es bricht das ‚Schweigen‘ über den Geist und ermöglicht es, den Geist in seiner Rolle des Mahners, dessen, der die Wahrheit bringt bzw. in die Wahrheit einführt, auch heute wahrzunehmen.

Der Geist verliert dabei ein Stück weit seine Anonymität und Unbegreiflichkeit und erhält eine Rolle im dramatischen Geschehen Gottes mit den Menschen.

## 7 Das 4-Phasenmodell und seine Anwendbarkeit

### 7.1 Bedeutungen von רוח im Einzelnen

Bevor das 4-Phasenmodell auf die biblischen Texte angewendet wird, soll im Vorfeld noch einmal auf die semantischen Bedeutungen der רוח abgehoben werden. Diese hatten sich bei den Untersuchungen der biblischen Untersuchung zusätzlich ergeben.

#### 7.1.1 רוח als Windhauch

Wehen des Windes oder Atem des Menschen? Semantisch wird nichts ausgesagt über das Wesen des Windes oder des Atems. Im Wind oder Atem wird nur eine sich äußernde Kraft gesehen. ‚Woher‘ und ‚Wohin‘ werden nicht beschrieben.

Spricht man von רוח als Wind oder Windhauch, kann auch hier weiter in der Qualität des jeweiligen Windes unterschieden werden.

#### 7.1.2 רוח als ‚leisestes Lüftchen‘

In Gen 3,8<sup>649</sup> findet sich רוח als Tagwind, als Geräusch/Rauschen der Blätter im Wind, die hier das Erscheinen Gottes anzeigen. רוח geht der Theophanie voraus. Ähnliches findet sich auch bei David vor der Schlacht in 2 Sam 5,24<sup>650</sup>, ebenso in der Theophanie am Horeb in 1 Kön 19, 11-13<sup>651</sup>.

רוח als Hauch ist nicht beschränkt auf sein Erscheinen bei den Theophanien, kann vielmehr auch als ‚Waffe‘ fungieren, die in der Lage ist, die Götzen ‚hinweg zu blasen‘ wie es Jes 57,13<sup>652</sup> aufzeigt.

Eine noch andere Qualität der רוח als Windhauch findet sich bei Ijob 4,15<sup>653</sup>, wo es genau so ein leises Lüftchen ist, das Ijob die Haare zu Berge stehen lässt, was im physiologischen Sinn als ein Zeichen der Angst/Furcht gedeutet werden kann.

#### 7.1.3 רוח als ‚Sturmwind‘

Gerade in älteren Texten werden außerordentlich stürmische Wirkungen großer Führungsgestalten Israels gerne auf die רוח JHWH zurückgeführt.

---

<sup>649</sup> „Als sie Gott, den Herrn, im Garten gegen den Tagwind einherschreiten hörten, versteckten sich Adam und seine Frau vor Gott, dem Herrn, unter den Bäumen des Gartens.“

<sup>650</sup> „Wenn du dann in den Wipfeln der Baka-Bäume ein Geräusch wie von Schritten hörst, dann beeil dich; denn dann geht der Herr vor dir her, um das Heer der Philister zu schlagen.“

<sup>651</sup> „Der Herr antwortete: Komm heraus, und stell dich auf den Berg vor den Herrn! Da zog der Herr vorüber: Ein starker, heftiger Sturm, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, ging dem Herrn voraus. Doch der Herr war nicht im Sturm. Nach dem Sturm kam ein Erdbeben. Doch der Herr war nicht im Erdbeben. Nach dem Beben kam ein Feuer. Doch der Herr war nicht im Feuer. Nach dem Feuer kam ein sanftes, leises Säuseln. Als Elija es hörte, hüllte er sein Gesicht in den Mantel, trat hinaus und stellte sich an den Eingang der Höhle.“

<sup>652</sup> „Wenn du um Hilfe schreist, dann sollen doch deine vielen Götzen dich retten; aber sie alle trägt der Wind davon, ein Hauch bläst sie weg. Doch wer mir vertraut, wird das Land zum Erbe bekommen und meinen heiligen Berg besitzen.“

<sup>653</sup> „Ein Geist schwebt an meinem Gesicht vorüber, die Haare meines Leibes sträuben sich.“

Der Sturmwind kann wie in 1 Kön 19,11<sup>654</sup> ein Vorbote einer Theophanie sein. Würde man nun erwarten, dass die Macht JHWH sich in einem Sturmwind zeigt, sieht man sich getäuscht. Die Naturgewalt ist nicht der Ort, in dem JHWH sich offenbaren will, es ist vielmehr das leichte Säuseln des Windes, wie oben aufgezeigt. In 1 Kön 19,11ff. wird JHWH klar gegen רִיחַ als Sturmwind abgegrenzt. JHWH ist nicht in רִיחַ als Sturmwind, sondern in רִיחַ, einem leisen Windsäuseln.

Weiter findet sich רִיחַ als Sturm auch in Jes 32,2, als Glutsturm in Jer 4,11.12, der dem Befehl Gottes gehorcht. Auch in Ez 13,11 und 13 findet sich der Sturm, den Gott aus Zorn über sein Volk schickt, um ihnen die Augen zu öffnen.

Ein Sturm ist es auch, den Israel in Hos 4,19 wegen seines Götzendienstes als Strafe erhält.

רִיחַ als Sturm kann für JHWH auch ein Mittel sein, um sich gegen Menschen durchzusetzen, die sich seinem Willen verweigern möchten, wie beispielsweise in Jona 1,4.

Auch in Ex 15,8 trifft man auf einen Wind, der dem Schnauben Gottes entspringt und der als Ursache wiederum den Zorn Gottes zeigt. Obwohl hier nicht ausdrücklich von רִיחַ die Rede ist, ist doch deutlich, dass es sich bei dem Schnauben Gottes um einen Wind handeln muss, der stark genug ist, um das Wasser sich auftürmen zu lassen. Schnauben Gottes und Atem Gottes stehen hier in klarem Zusammenhang mit רִיחַ.

Auch in Ps 18,16 (par. 2 Sam 22,16) ist es das Schnauben des Odems JHWH, der in seinem Zorn den Sturmwind tosen lässt und das Meer freilegt.

#### **7.1.4 רִיחַ als Wind, als Naturerscheinung**

Die Bedeutung רִיחַ als reine Naturerscheinung ‚Wind‘ kommt am häufigsten vor. Sei es bei Noah (Gen 8,1), in der Wüste, als JHWH die Wachteln zu seinem Volk trieb (Num 11,31) oder in der Prophezeiung Elisas (2 Kön 3,17).

Der Wind war für das israelitische Volk eine bekannte Naturerscheinung, von der sie als Bauern und Viehzüchter ein Stück weit auch abhängig waren. Der Wind war als Regenbringer lebenswichtig. Die Menschen empfanden eine ehrfurchtsvolle Scheu vor der Macht des Windes als eine auf den Herrn zurückgehende Kraft, die im Wind begegnet. Wind war also nicht bloße Naturkraft sondern wurde auf den Schöpfer, auf JHWH zurückgeführt. Wind diente als Grundmodell für die Erfahrung des göttlichen Wirkens.<sup>655</sup> Der Wind ist es, der das Ende der Sintflut bringt (Gen 8,1), der Ostwind bringt die Heuschrecken über die Ägypter (Ex 10,13), der Westwind trägt sie wieder außer Landes (Ex 10,19) und auch der Wind ist es, der die Wachteln bringt. Hinter all diesen Rettungstaten sah das Volk JHWH selbst: רִיחַ vollstreckt den Willen Gottes, rettet oder straft. Gott selbst handelt im Wind. Der Wind ist Geschöpf Gottes, über das Gott verfügt.

Wind befindet sich notwendigerweise in Bewegung und kann andere in Bewegung versetzen. Nominale Näherbestimmungen von רִיחַ beziehen sich deshalb oft auf eine bestimmte

<sup>654</sup> „Der Herr antwortete: Komm heraus, und stell dich auf den Berg vor den Herrn! Da zog der Herr vorüber: Ein starker, heftiger Sturm, der die Berge zerriss und die Felsen zerbrach, ging dem Herrn voraus. Doch der Herr war nicht im Sturm. Nach dem Sturm kam ein Erdbeben. Doch der Herr war nicht im Erdbeben.“

<sup>655</sup> Hermann, I.: Heiliger Geist, in: HThG I, S. 642.

Richtung oder die Heftigkeit der Bewegung.<sup>656</sup> Als Verben in der Verbindung mit רִיחַ findet man häufig Verben der Bewegung und des In-Bewegung-Setzens. Hinzu kommen verschiedene, meist zerstörerische Wirkungen wie ‚erzittern‘ (Jes 7,2), ‚vor sich hertreiben‘ (Jes 59,19), ‚losbrechen‘ (Ps 107, 25), ‚aufwühlen‘ (Dan 7,2), ‚zerbrechen‘ (Ez 27,26), ‚zerschmettern‘ (Ps 48,8); ‚zerbrechen und zerreißen‘ (1 Kön 19,11).

In Zusammenhang mit der zerstörerischen Seite des Windes ist das Bild von Gottes Gericht entstanden, wie es Jes 57,13, Jer 4,11.12 oder auch Ezechiel (vgl. z.B. Ez 13,11.13; 17,10; 19,12; auch Hos 4,19; 13,15; Ps 35,5; 48,8 u.a.) über weite Strecken hin ausmalen.<sup>657</sup>

Eine besondere Bedeutung hat רִיחַ für Jesaja. Dieser verwendet רִיחַ allein 28mal. Eine besondere Betonung liegt hier auf der Macht des Windes, die ganz im Dienste des Gerichtsgottes steht. Jes 4,4 spricht beispielsweise vom Sturm des Gerichts und vom Sturm der Läuterung. In Jes 17,13 ist es der Wind, der das ungehorsame Volk verjagt. In Jes 30,28 kommt es zur Bedeutungsveränderung von Wind zu Atem Gottes als Zeichen seines Zornes, ebenso Jes 33,11.

#### **7.1.5 רִיחַ als Ausdruck der Nichtigkeit**

Im übertragenen Sinne dient רִיחַ zur Bezeichnung einer eiteln, leeren und vergeblichen Sache, so z.B. bei Jesaja zur Verdeutlichung der Nichtigkeit der Götzen (Jes 41,29) oder an zahlreichen Stellen im Buch Kohelet.

#### **7.1.6 רִיחַ als Lebenshauch**

Der alte Volksglaube sieht im Wind etwas Geheimnisvolles und den Sitz und Träger allen Lebens und der Fruchtbarkeit von unerklärlicher Herkunft. Die רִיחַ von Gott erweckt die Natur und den Menschen zum Leben und erhält ihn am Leben.<sup>658</sup> Man spricht von ‚creatio prima‘, was als ‚Lebenshauch geben‘ gedeutet werden kann und von ‚creatio secunda‘, was so viel wie ‚Leben erhalten‘ bedeutet.

Erst mit Ausbildung einer Schöpfungstheologie im Exil wird רִיחַ im Sinne von ‚Lebenshauch‘<sup>659</sup> mit der Erschaffung des Menschen in Verbindung gebracht. Die Bedeutung רִיחַ als Lebenshauch und Lebenserhalter findet sich erst in exilischer und nachexilischer Literatur<sup>660</sup>: z.B. Jes 42,5<sup>661</sup>; Ijob 33,4; Ijob 27, 3-4; Ijob 34,14-15; Ps 104,29.

Der Lebenshauch ist dem Menschen nur geliehen, er verfliegt nicht im Tod (Weish 2,3), sondern kehrt am Ende zu Gott zurück (z.B. Weish 15,16). רִיחַ ist רִיחַ des Menschen, insofern sie in ihm wirkt, ist רִיחַ JHWH, da sie von ihm stammt und dem Menschen nur für

<sup>656</sup> Albertz, Rainer /Westermann, Claus: in THWAT II, S. 728.

<sup>657</sup> Ebd. S. 730f.

<sup>658</sup> Köberle, Justus: Gottesgeist und Menscheng Geist im Alten Testament, in NKIZ 13 (1902), S. 334f.

<sup>659</sup> Aufzählung älterer Exegeten: Koch, Robert: Geist und Messias. Wien 1950, S. 15, Anm.30; neuere Exegeten: Albertz, Rainer/Westermann, Claus: in THWAT II, S. 736.

<sup>660</sup> Koch, Robert: Geist und Messias. Wien 1950, S. 20f.

<sup>661</sup> „So spricht Gott, der Herr, der den Himmel erschaffen und ausgespannt hat, der die Erde gemacht hat und alles, was auf ihr wächst, der den Menschen auf der Erde den Atem verleiht und allen, die auf ihr leben, den Geist.“

die Dauer seines irdischen Lebens ‚geliehen‘ ist.<sup>662</sup> Die רִיחַ gehorcht dem Willen Gottes und kann den Menschen nach Gottes Willen zu neuem Leben erwecken (Ez 37,9).

### 7.1.7 רִיחַ als Bezeichnung verschiedener Affekte und Gemütsregungen

Bei dieser Verwendung von רִיחַ steht die im Atem sich äußernde Vitalität, die Lebenskraft, die vitale Kraft im Vordergrund. Interessant ist, dass רִיחַ dabei direkt nur die impulsiven, das Leben steigernden psychischen Kräfte bezeichnet.<sup>663</sup>

Hierzu gehören die Gemütsverfassungen, die sich im erregten Atem äußern, wie Zorn (Ri 8,3; Ez 3,14; Sach 6,8; Ijob 4,9; 15,13; Spr 1,23; 29,11; Koh 7,9; 10,4), Mut (Num 14,24), Langmut (Koh 7,8), Angst (Ijob 7,11), Verzweiflung (Jes 65,14), Hochmut (Spr 16,18; Pred 7,8; Ps 76,13) oder Stolz und Gemütsverfassungen, die sich negativ mit verminderter Atmung zeigen, wie Angst oder Kummer. Vor allem in nach-exilischer Zeit spricht man von einer niedrigen (Jes 57,15; Spr 26,19; 29,23), einer zerschlagenen, einer zerbrochenen, einer verlöschenden רִיחַ (hier besonders Jes).

An einigen Stellen wird רִיחַ, die ursprünglich eine Not ausdrückte, zu einer frommen Haltung: Demut (Spr 16,19; 29,23), Zerknirschtheit (Jes 66,2; Ps 34,19), allgemein für Gesinnung (Ez 11,19; 36,26).<sup>664</sup>

### 7.1.8 רִיחַ als Sitz des höheren, geistigen Lebens

רִיחַ ist hier Quelle der höheren geistigen Funktionen, als Willens- und Aktionszentrum zu betrachten. An dieser Stelle zeigt sich wiederum ein Sprung in der Bedeutungsvielfalt von רִיחַ als Wind in all seinen Qualitäten, Atem in unterschiedlichen Formen und nun auch Willens- oder Aktionszentrum.

Man kann sagen, dass das alttestamentliche Menschenverständnis ein eher dynamisches ist. In diesem Kontext kann רִיחַ auch in einigen wenigen Fällen den menschlichen Geist meinen, nicht als Teil des Menschen sondern eher als sein Vermögen, welches Verstand (Ez 11,5; 20,32), besondere Klugheit (Jes 19,3; 40, 13), Rat (Jer 19,7) oder auch geheime Gedanken (Spr 16,2) umfasst.<sup>665</sup>

רִיחַ kann einerseits das Innerste des Menschen meinen, andererseits aber ebenso für die gesamte Existenz, das ‚Ich‘ verwendet werden.

Bei Ezechiel findet sich die neue רִיחַ, der Wille zur Umkehr und zur Einhaltung der Bundespflichten. Hier bekommt רִיחַ erstmals die Bedeutung ‚Lebensodem‘ (8mal). Im Vorfeld geht es um die zerstörte vitale Lebenskraft, die durch רִיחַ aufgehoben werden soll und kann. Ezechiel spricht ausdrücklich von Gott als von ‚meinem Geist‘, was in den רִיחַ - Aussagen zumeist vermieden wird. Koch schließt daraus, dass es dem Propheten nicht um die bloße physische Belebung geht, sondern damit verbunden auch um eine innere Wandlung des

<sup>662</sup> Koch, Robert: Geist und Messias. Wien 1950, S. 22.

<sup>663</sup> Albertz, Rainer/Westermann, Claus: in THWAT II, S. 738.

<sup>664</sup> Ebd. S. 738.

<sup>665</sup> Ebd. S. 741.

Volkes. Diese verspricht Ezechiel durch die Treue zu den Bundespflichten (Ez 36) und durch die beständige Gegenwart Gottes (Ez 39) für die messianische Zeit.<sup>666</sup>

Die gesamte Schöpfung wird auf die **רוּחַ** JHWH zurückgeführt (z.B. Ps 33,6; Ijob 26,13; Jdt 16,14; Jes 11,4). Dabei stehen (Schöpfungs)wort und **רוּחַ** oft parallel. **רוּחַ** kann so als Träger des göttlichen Schöpfungswortes betrachtet werden. „Gottes Geisteshauchen ist gleichsam das Atmen der Welt.“<sup>667</sup> Der Gottesgeist verleiht im Schöpfungsbericht dem Gotteswort allmächtige Schöpferkraft: Wort Gottes und Geist Gottes gehören dabei untrennbar zusammen.

Auch altorientalische Kosmogonien bedienen sich des Bildes vom Wind bei der Erschaffung von Himmel und Erde. Gunkel leitet **רוּחַ** elohim von dem Verb *’rachaf* (*merafechet*: Part. Pi von *’rachaf*) ab, was soviel wie ‚brüten‘ bedeutet. Man spricht in diesem Zusammenhang von der ‚Weltei‘-Kosmogonie. Hierzu gibt es von Ägypten, Indien bis hin nach Japan nachweisbare Vorstellungen.<sup>668</sup>

**רוּחַ** elohim kann also Gotteswind sein, **רוּחַ** JHWH dagegen ist eher eine religiöse und damit personale Wirklichkeit, die auf den Menschen nach Art von Wind und Atem wirkt, als das Belebende, das Dynamische.<sup>669</sup>

Das entscheidende Merkmal der alttestamentlichen Geistvorstellung ist der absolute Anschluss an die Persönlichkeit Gottes. Der Geist verselbstständigt sich nicht, wird allerdings manchmal poetisch personifiziert (so in 2 Sam 23,2 und in Hag 2,5). Der Geist ist die Potenz des handelnden Gottes, der wie der Atem zu ihm gehört.

Bei **רוּחַ** kann man verschiedene Merkmale aufweisen: Von der Grundbedeutung Lufthauch/Wind über Lebenshauch wird für **רוּחַ** das ‚Lebensprinzip‘ abgeleitet; **רוּחַ** als psychologischer Terminus zur Bezeichnung von Leidenschaft und anderen Gemütszuständen; **רוּחַ** als Urquell allen Lebens (altorientalisch); Geist ursprünglich sinnlich-konkret als Wind/Hauch/Lebenshauch<sup>670</sup>; daneben ist der Wind für ihn aber auch gekennzeichnet durch Unsichtbarkeit und Geheimnis. Dem Gottesgeist werden so auch geheimnisvolle, unerklärliche, nicht-greifbare, unheimliche und stürmische Wirkungen zugeschrieben.<sup>671</sup>

Nach Dürr zeichnete sich die Altorientalische Geistvorstellung folgendermaßen aus: „Auch das Geistige ist für ihn eine Art feiner, wenn auch feinsten Stoff, etwa im Sinne unseres astral-ästhetisch, oder ein sinnliches Kraftzentrum, von dem alle geistigen Kräfte ausgehen.“<sup>672</sup> In Gott ist die **רוּחַ** eine Kraft, die alles erschafft und belebt, es ist Gott selbst, der seine schöpferische Tätigkeit entfaltet. In den Geschöpfen ist die **רוּחַ** Lebensquelle und Lebenskraft, die von Gott stammt, aber von ihm verschieden ist und unterschieden werden kann.<sup>673</sup>

<sup>666</sup> Koch, Robert: Geist und Messias. Wien 1950, S. 27.

<sup>667</sup> König, Eduard: Theologie des AT, Stuttgart <sup>3 u.4</sup> 1923, S. 209.

<sup>668</sup> Gunkel, Hermann: Genesis, Göttingen <sup>7</sup> 1966, S. 104.

<sup>669</sup> Koch, Robert: Geist und Messias. Wien 1950, S. 31.

<sup>670</sup> Ebd. S. 33.

<sup>671</sup> Ebd. S. 34.

<sup>672</sup> Dürr, Lorenz: Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient, Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffs, MVÄG XLII 1, Leipzig 1938, S. 144.

<sup>673</sup> Koch, Robert: Geist und Messias. Wien 1950, S. 33f.



Der Wind ist häufig Objekt des göttlichen Handelns, selten des menschlichen. Der Mensch kann רִיחַ erfahren, aber nicht darüber verfügen.<sup>674</sup> רִיחַ und menschliches Handeln sind nicht direkt zu vereinen. In diesem Zusammenhang sind die Ergebnisse z.B. Wind säen, Windhauch, letztlich sinnlose Unterfangen.

Typisch alttestamentliches Denken ist auch da zu finden, wo der Wind in realen physischen Erscheinungen wahrgenommen wird, er aber dabei eng in die Nähe von JHWH gebracht wird. רִיחַ ist geheimnisvoll, ihr Wirken muss in Gott gesehen werden.

### 7.1.9 רִיחַ als der böse Geist

רִיחַ werden auch psychische Wirkungen, meist pathologischer Art zugeschrieben, beispielsweise krankhafte oder böartige Gemütszustände.<sup>675</sup>

An einigen Stellen findet sich auch der Geist der Eifersucht, als keuchender Atem eines eifersüchtigen Menschen mit der dahinter stehenden Kraft des ‚Geistes der Eifersucht‘.

Ebenso findet sich der Geist der Hurerei und der Unzucht (Hos 4,12; 5,4) oder der Geist der Unreinheit (Sach 13,2), der Geist des Taumelns (Jes 19,14) zur Bestrafung Ägyptens oder der Geist des Tiefschlafs (Jes 29,10) zur Bestrafung der Verblendeten. In 1 Sam trifft man häufig auf den ‚bösen Geist Gottes‘, zur Bestrafung Abimelechs den bösen Geist der Zwietracht (Ri 9,23). Der Geist der Verwirrung (2 Kön 19,7; Jes 37,7) als Bestrafung, ebenso wie der Geist der Lüge (1 Kön 22,23/2 Chr 18,22) ist aufzuzeigen. In 1 Kön 22,23 ist רִיחַ männlich und bezeichnet laut Koch einen persönlichen Geist, möglicherweise eine Art Dämon, sicher aber einen von Gott unterschiedenen ‚Lügengeist‘.

Von protestantischer Seite sieht man in רִיחַ - ‚*racah*‘ einen Dämon, wobei z.B. Hempel es für selbstverständlich hält, dass eine unpersönliche Macht ein Dämon werden kann.<sup>676</sup>

Von katholischer Seite her versteht man den ‚bösen Geist‘ eher als Personifikation einer unpersönlichen Macht oder als eine von Gott bewirkte Gemütsbewegung.<sup>677</sup>

Im Alten Testament ist רִיחַ - ‚*racah*‘ eine von außen kommende Macht, die psychische Wirkungen hervorrufen kann.<sup>678</sup>

Im Babylonischen Denken haben wir ein ähnliches Bild. Hier wird dem guten Wind ein böser Wind als Dämon gegenüber gestellt, der Krankheiten bringt.<sup>679</sup> Israel selbst wollte den Dämonenglauben zerstören. Die hier aufscheinenden Reste des Dämonenglaubens könnte man als Überbleibsel des babylonischen Dämonenglaubens bezeichnen. Die böse Geistesmacht wird dabei im Alten Testament dem strafenden Gott unterstellt. Sie wirkt nicht selbstständig.<sup>680</sup> Der böse Geist wird niemals direkt als Geist JHWH bezeichnet, er wird nicht mit JHWH gleichgesetzt, vielmehr ist es JHWH, der auch den bösen Geist senden kann.

<sup>674</sup> Albertz, Rainer/Westermann, Claus: in THWAT II, S. 731.

<sup>675</sup> Ebd. S. 739f.

<sup>676</sup> Hempel, Johannes: Gott und Mensch im AT, Stuttgart 1936, S. 104.

<sup>677</sup> Van Imschoot, Paul: Geist, in BL, Einsiedeln, Köln, Zürich 1968, S. 535.

<sup>678</sup> Koch, Robert: Geist und Messias. Wien 1950, S. 36.

<sup>679</sup> Hehn, Johannes: Zum Problem des Geistes im alten Orient und im Alten Testament, in ZAW 43 (1925), S. 221.

<sup>680</sup> Koch, Robert: Geist und Messias. Wien 1950, S. 36.

Eine Sonderstellung findet sich bei Micha (1 Kön 22, 19-23/2 Chr 18, 18-22). Hier tritt der Geist vor und ist bereit, den Ahab zu betören, indem er zu einem Lügegeist wird. JHWH erlaubt es ihm, die Initiative aber geht eindeutig vom Geist selbst aus: Auch hier sind JHWH und Geist nicht identisch, der Geist bietet sich JHWH an. Gibt es tatsächlich höhere, geistige Wesen, die zu JHWH in engerer Beziehung stehen als die Menschen? Dieser Vers legt einen solchen Gedanken nahe. Auch Erinnerungen an den ‚Hofstaat JHWH‘ im Buch Ijob zeigen in die gleiche Richtung. Hier wird der Widersacher als Satan bezeichnet. Er ist nicht der Gegenspieler von JHWH, sondern steht vielmehr in dessen Diensten, allerdings mit einer gewissen eigenen Aktivität.

Wenn der Zorn in JHWH entbrennt, kann es auch sein, dass er andere zu schlechten bzw. falschen Taten reizt (2 Sam 24,1). Im jüngeren Text 1 Chr 21,1 zu derselben Stelle ist es nicht mehr JHWH, der David anstachelt, sondern Satan. Als Fazit zieht Koch daraus: In alter Zeit konnte das Böse direkt auf JHWH zurückgeführt werden. Später kam es zu dem Gedanken, dass es Kämpfe geben muss zwischen JHWH und den Dämonen. Noch Jesus trieb Dämonen aus.<sup>681</sup>

Es gibt eine ältere, von der vergleichenden Religionsgeschichte herkommende Richtung, die in den Stellen, wo es um eine negative **רוּחַ** geht, die ursprüngliche Bedeutung des Wortes erkennen möchte. Diese ursprüngliche Bedeutung ist in ihren Augen ‚Dämon‘. Diese Bedeutung sei erst im Zuge einer Unterordnung unter JHWH verloren gegangen.<sup>682</sup> Diese Vorstellung wurde von neueren Richtungen zurückgewiesen, indem sie auf den biblischen Sprachgebrauch verweisen, der **רוּחַ** nie als persönliches Wesen, sondern vielmehr als unpersönliche Macht verstanden hat. **רוּחַ** wird im Alten Testament von ihren verschiedenen Wirkungen, nicht aber nach ihrer Herkunft beschrieben. JHWH kann die **רוּחַ** schicken, dennoch behält sie eine gewisse eigene Aktivität.<sup>683</sup>

---

<sup>681</sup> Ebd. S. 37f.

<sup>682</sup> Albertz, Rainer/Westermann, Claus.: in THWAT II, S. 739; vgl. Volz, Paul: Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum 1910, S. 2f.; noch bis 1936 bei Hempel, Johannes: Gott und Mensch im Alten Testament<sup>2</sup> 1936, S. 105.

<sup>683</sup> Albertz, Rainer/Westermann, Claus.: in THWAT II, S. 740.

## 7.2

## Biblische Betrachtung des Geisthandelns

Eine Intention biblischer Texte ist es, Geschehnisse und ‚geschichtliche‘ Ereignisse für Menschen erklärbar zu machen. In vielen Fällen geht es darum, Situationen zu beschreiben und Verstehensansätze anzubieten, warum sich etwas in bestimmter Weise entwickelt. Dabei wird biblisch Gott als aktiv Handelnder beschrieben und als Ursache von Verläufen vorgestellt.

Situationen, die biblisch zentral sind und präsentiert werden, sind häufig Umbruchsituationen, gekennzeichnet durch Veränderung, einhergehend mit Verunsicherung, Erneuerung und der Einsicht, dass der Mensch allein etwas nicht leisten kann. Diese Umbruchsituationen sind in vielen Fällen Kernstellen des Geisthandelns. Das ‚Auftreten‘ des Geistes zeigt ein Handeln Gottes und eine Veränderung bestehender Verhältnisse an.

Der Pentateuch ‚erklärt‘ den Lesern die Anfänge des Volkes Israel. Zentral sind die Aspekte Schöpfung und Veränderung, Abkehr von Gott, Fremdherrschaft und Errettung. Alle Aspekte greifen stark in das (Er-)Leben des Menschen bzw. des gesamten Volkes ein, werfen Fragen auf und bedürfen einer Erklärung. Die biblischen Texte stellen hier einen Versuch der Erklärung dar.

In vielen Fällen lässt sich biblisch anhand komplexer Bücher, nicht an Einzelszenen, das 4-Phasenmodell nachzeichnen: 1) Volk Gottes und Abkehr – 2) Zorn Gottes und ‚Bestrafung‘ – 3) Umkehr des Volkes und Geistgabe Gottes – 4) Rettung des Volkes durch Niederschlagung der Feinde. Dies wird im Kontext der biblischen Texte an entsprechender Stelle angegeben.

### 7.2.1 Geist im Kontext Schöpfung und Erneuerung, als Lebensspendendes Moment – der ‚Lebensgeist‘

Gen 1,2 nimmt Bezug auf eine Situationsveränderung. Ödnis, Wüste und Chaos stehen im Begriff durch eine planvolle Schöpfung abgelöst zu werden. Der Geist schwebt über dem Wasser, ist beim ‚Schöpfungsakt‘ zugegen, zeigt den Aufbruch des Neuen an.

In Gen 6,3 wird ausdrücklich vom Geist Gottes gesprochen. Dieser Geist ist den Menschen gegeben, nicht dauerhaft, sondern für eine bestimmte Zeit. Es ist der Geist, der den Menschen zum Leben befähigt, fehlt dieser Geist, ist der Mensch nicht lebensfähig. Auch hier zeigt sich das kreative Moment des Geistes. Gott wird vorgestellt als derjenige, der den Geist gibt, ihn aber ebenso nehmen kann. Für den Einzelnen handelt es sich um eine einschneidende Situation, den Übergang vom Leben zum Tod, sowohl der Eintritt ins Leben wie auch das Heraustreten aus dem Leben werden biblisch als vom Geist bestimmt dargestellt. Der Geist ist Lebensspender, kann aber ebenso Lebensnehmer sein.

Das Bild des ‚Lebensgeistes‘ wird in Gen 6,17; 7,15; 7,22 erneut aufgenommen. Ein Lebensgeist, der sich auf alle Lebewesen, nicht auf den Menschen allein bezieht. Auch der Zusammenhang zwischen Leben und Tod wird in Gen 6,17 wiederum aufgegriffen.

Gen 41,38 führt an, dass der Geist Gottes ‚im Menschen wohnen‘ und ihn damit zu einer besonderen Tat befähigen kann. Gott gibt Wissen, macht den Menschen ‚weise‘. Gott wird vorgestellt als der, der den Geist der Weisheit und damit Sachverstand für bestimmte

Tätigkeiten geben kann (Ex 28,3; Ex 31,3; ebenfalls Ex 35,31). Auch im Buch Exodus dominiert in Bezug auf den Geist der kreative Aspekt.

Im Buch Leviticus kommt der Begriff Geist nur als Totengeist bzw. Wahrsagegeist (20,27) vor, was im Kontext dieser Untersuchung nicht von Bedeutung ist.

Paulus schrieb seinen Brief an Philemon als Begleit- oder Schutzbrief eines entlaufenen und von Paulus an seinen Herrn zurückgeschickten Sklaven mit Namen Onesimus. Der Brief weist einen hellenistisch-orientalischen Briefstil auf. Paulus selbst befindet sich, als er den Brief schrieb, 56. n. Chr., in Gefangenschaft in Ephesus.<sup>684</sup> Der Brief ist als Appell an Philemon anzusehen, seinen Sklaven aufgrund der gemeinsamen Zugehörigkeit zum Christentum als ‚Bruder‘ wieder aufzunehmen und ihn wegen seiner Flucht nicht zu bestrafen. Zentral sind in diesem Zusammenhang die Begriffe Brüderlichkeit und Gemeinschaft, auch zwischen Personen, die gesellschaftlich auf verschiedenen Stufen stehen.<sup>685</sup> Bei Phlm 25 handelt es sich um den letzten Satz des Briefes. Paulus schließt seinen Brief mit einem Segenswunsch als Trost und Ermutigung. ‚Mit eurem Geist‘ steht hier für ‚mit euch‘, „und stammt aus der jüdischen Anthropologie, in der ‚Geist‘ u.a. die Lebenskraft des Menschen bezeichnen kann.“<sup>686</sup>

Für das dramatische Phasenmodell ist hier kein Ansatz zu sehen.

## **7.2.2 Geist als Ursache übermenschlicher Kraft, oft in Situationen, die der Mensch aus eigener Kraft nicht meistern kann – Geist als ‚Helfer‘**

Die in Num 11,17–29 angelegte Situation lässt sich mit dem mimetischen Furor<sup>687</sup> vergleichen. Der Text beschreibt, wie Gott seinen Geist, der vorher allein auf Mose ruhte, zur Hilfe für das Volk auf eine große Anzahl von Männern verteilt. Die beschriebene Situation wird dadurch dennoch letztlich nicht gerettet, da das Volk seinen Furor in der Gier auslebt.

Der Text gibt an, dass der Geist, der auf Mose liegt, von Gott auch anderen Menschen gegeben werden kann. Der Geist befähigt zu größerer Stärke. Er hat hier die Rolle der Hilfe in schweren Situationen, die ein Mensch allein nicht meistern kann.

Die Situation, in der sich das Volk befindet, erscheint in diesem Moment schwierig und aussichtslos. Das Volk murren wegen des Verzichts, den es während der Wüstenwanderung auf sich nehmen muss. Mose trägt diese ‚Sorgen‘ vor Gott. Er scheint mit der Führung des Volkes überfordert zu sein, benötigt Hilfe durch andere des Volkes. Diese können aber – wie der Text besagen möchte – nur hilfreich sein, wenn Gottes Geist ‚über sie kommt‘.

Die Situation lässt sich mit der bei Girard vorgestellten Mimetischen Theorie erläutern. Das Volk wird von Neid auf etwas angetrieben, was es nicht mehr hat, aber einmal hatte und wovon es glaubt, es ohne den Weggang aus Ägypten immer noch zu besitzen: reichlich und besondere Nahrung. Die Situation spitzt sich zu, die Menschen steigern sich in ihren Furor hinein. Der Verfasser des Buches Numeri beschreibt Gottes Eingreifen durch die Gabe seines

<sup>684</sup> Egger, Wilhelm: Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief. Würzburg 1985, S. 77.

<sup>685</sup> Ebd. S. 78.

<sup>686</sup> Ebd. S. 85.

<sup>687</sup> S.a. Kapitel 6.3 Die Mimetische Theorie René Girards, S. 117ff.

Geistes. Das Volk erhält Nahrung. Die Menschen zeigen sich daraufhin so gierig, dass letztlich Gottes Zorn entflammt.

Das Volk Israel ist nach der Beschreibung im Buch Numeri nach seinem Aufbruch aus Ägypten und der anschließenden Wüstenwanderung im Lande Moab angekommen. Es steht eine Veränderung der vorherigen Situation an. Das im Land lebende Volk hat Angst vor der Übermacht des neu ankommenden Volkes und den damit einhergehenden Konkurrenzen, beispielsweise um Raum und Nahrung. Es wird eine Situationslage angedeutet, die ebenso in der Mimetischen Theorie Girards vorgestellt wird. Um die Eskalation dieser Situation zu verhindern, wird Bileam von moabitischer Seite gebeten, das neu ankommende Volk zu verfluchen. Dieser verflucht das Volk Israel nicht, segnet es vielmehr. In diesem Kontext kommt der Geist Gottes auf Bileam (Num 24,2) und befähigt ihn zum prophetischen Wort und zu einem wiederholten Segen für Israel. Zwei Völker stoßen aufeinander. Eine mimetische Situation steht bevor. Das Buch Numeri berichtet, dass Gott keinen Zweifel daran lässt, auf wessen Seite er im Ernstfall stünde. Dies wird Bileam durch den Geist Gottes ‚in den Mund gelegt‘.

Auch in Richter 13ff. scheint das Volk Israel gegen den Willen Gottes zu verstoßen und Gott gibt es diesmal in die Hand der Philister. Wieder stoßen zwei Völker aufeinander. Durch den Engel Gottes wird ein Kind vorausgesagt, das Israel aus der Gewalt der Philister retten wird. Dieser Heranwachsende – Simson – wird zu einer bestimmten Zeit durch den Geist umhergetrieben (Ri 13,25), schlägt vor, eine Philisterin zur Frau zu nehmen. Dies wird als Grund für den bevorstehenden Kampf angeführt, die Hochzeit mit der Philisterin selbst findet nicht statt. Als der Geist des Herrn zum ersten Mal über Simson kommt (Ri 14,6), zeigt sich im Zerreißen des Löwen seine übernatürliche Kraft erstmals. Der Geist bleibt allerdings nicht dauerhaft auf Simson, was sich darin zeigt, dass der Geist mehrfach über ihn kommt. Auch im zweiten Fall bewirkt der Geist in Simson übernatürliche Kräfte und lässt ihn allein dreißig Männer erschlagen (Ri 14,19). Im dritten Fall – der Geist des Herrn kommt abermals auf Simson – ist dieser dadurch in der Lage, allein tausend Männer von den Philistern zu erschlagen (Ri 15,14). Simson klärt die Situation für Israel nicht gänzlich. Allerdings bleibt er 20 Jahre unter den Philistern Richter, auch ein Amt, das Kraft des Geistes übertragen wird.

### **7.2.3 Geist als Initiator für ein menschliches Amt – der Geist ‚befähigt‘ Menschen zur Rettung des Volkes – Einführung in das Richteramt – Einsetzung als König**

Der Mensch kann mit Geist begabt (Num 27,18; Dtn 34,9) und damit für große Taten befähigt werden. Das Buch Numeri beschreibt dahingehend die Situationslage nach Mose als Anführer des Volkes, in der wiederum eine Veränderung ansteht. Ein neuer Anführer für das Volk muss gefunden werden. Das Volk Israel steht an der Schwelle einer neuen Zeit. Josua, ‚mit Geist begabt‘, soll für diese Amt gesegnet werden.

Im Buch der Richter kommt der ‚Geist des Herrn‘ über einen Menschen. Der Geist ist hier eine Initialisierung in ein bestimmtes Amt, hier in das Richteramt. Eine andere Möglichkeit

wäre die Einführung in das Amt des Propheten, was an anderer Stelle gezeigt wird. Die Übernahme des Richteramtes führt zum Einzug des Betroffenen in den Kampf gegen einen fremden Herrscher für das Volk.

Die Situation, in der der Geist auf Otniel kommt (Ri 3,10), stellt sich folgendermaßen dar: Das Volk Israel trennte sich durch seine Taten von Gott. Festzustellen ist hier wiederum, dass der biblische Text eine Bestandsaufnahme macht. Das Volk befindet sich in Fremdherrschaft. Dafür wird biblisch ein Grund angegeben: der Götzendienst, die Abkehr von Gott. Infolge dieser Abkehr liefert Gott sein Volk im Zorn an einen fremden Herrscher aus. Israel besinnt sich in dieser Situation der Knechtschaft, ruft zu Gott und dieser sendet seinen Geist auf Otniel, der den Kampf mit dem fremden Herrscher aufnimmt und das fremde Volk schließlich unterwirft. Wieder haben wir eine Situation, in der zwei Völker aufeinander treffen, sich die Situation unter den Menschen im Sinne des Furors zuspitzt und ein mit dem Geist ‚befähigter‘ Mensch die Situation für das Volk rettet.

*Im Sinne des Phasenmodells: 1) Abkehr des Volkes – 2) Zorn Gottes / Auslieferung des Volkes an die Fremdherrscher – 3) Umkehr des Volkes / Geistbefähigung eines Menschen – 4) Rettung des Volkes durch Unterwerfung des fremden Volkes.*

In Ri 6,34 wird ebenfalls eine Situation vorgestellt, in der die Israeliten ‚taten, was dem Herrn missfiel‘. Auch hier folgt auf den Abfall des Volkes die Unterwerfung unter einen fremden Herrscher. Wieder treffen zwei Völker aufeinander. Das fremde Volk will Israel seine Lebensgrundlage und Nahrung entziehen. Wieder geht es um Konkurrenz, Neid und Mimesis. Die Situation spitzt sich zu, Israel ruft zu Gott. Der Geist kommt auf Gideon, der daraufhin die Stämme zusammenruft und in den Kampf zieht.

*Im Sinne des Phasenmodells: 1) Abkehr des Volkes – 2) Zorn Gottes / Auslieferung des Volkes an die Fremdherrscher – 3) Umkehr des Volkes / Geistbefähigung eines Menschen – 4) Rettung des Volkes durch Unterwerfung des fremden Volkes.*

Die Ammoniter ziehen gegen Israel, um ihr Land zurück zu erhalten. Wieder stehen sich zwei Völker in einem Land gegenüber, dessen Erträge möglicherweise nicht für alle reichen. Es zeigt sich wieder die Situation des möglichen mimetischen Furors, der Neid auf das, was das andere Volk möglicherweise hat, was es auszeichnet. Die Konstellation weist auf den mimetischen Zyklus hin.

Durch die Hinweise eines Menschen, hier handelt es sich um Jiftach, lässt sich die Situation unter den beiden Völkern nicht klären. Erst als der Geist des Herrn über Jiftach kommt (Ri 11,29) und dieser gegen das fremde Volk in den Kampf zieht, klärt sich die Situation zugunsten der Israeliten.

*Im Sinne des Phasenmodells: 1) Abkehr des Volkes – 2) Zorn Gottes / Auslieferung des Volkes an die Fremdherrscher – 3) Umkehr des Volkes / Geistbefähigung eines Menschen – 4) Rettung des Volkes durch Unterwerfung des fremden Volkes.*

Zu der in den Samuelbüchern angedeuteten Zeit zog Israel gegen die Philister (1 Sam 4,1ff.) und wurde von diesen besiegt. Auch bei einem darauf folgenden Angriff der Philister –



ausgelöst durch die Angst der Philister vor der Anwesenheit der Bundeslade, letztlich der Anwesenheit JHWH bei den Israeliten – wurden die Israeliten wiederum besiegt. Wieder liegt folgende Situation vor: Zwei Völker stehen sich gegenüber, ein Volk hat etwas, was das andere ihm neidet, es entsteht eine Kampfsituation, in der die Philister das begehrte Gut, die Bundeslade, an sich bringen. Diese aber bringt ihnen eine Reihe von ‚unglücklichen Situationen‘, so dass sie sich von dem einstmals so sehr begehrten Gut trennen möchten. Die Lade geht an die Israeliten zurück. In 1 Sam 7,3 erhält der Leser auch die Erklärung dafür, dass die Philister über die Israeliten siegen konnten: Diese hatten sich fremden Götzen zu- und von JHWH abgewandt. Wieder kommt es zu einem Angriff der Philister. In dieser Situation bringt Samuel ein rituelles Opfer dar, um den Herrn für sein Volk Israel einzunehmen, was auch gelingt. Die Philister werden besiegt und solange Samuel lebte, auch ferngehalten. Die allgemeine politische Situation scheint zu weiteren Lebzeiten Samuels friedlich. Erst als sich die Frage der Nachfolge Samuels stellt, wird die Phase der Veränderung deutlich. Bis zu diesem Zeitpunkt wird kein weiteres Eingreifen des Geistes in die Situation beschrieben.

Zentral ist dann wiederum die Situation, in der der Geist ‚in Erscheinung‘ tritt. Israel steht mit Saul vor großen Veränderungen. Bisher gab es keine zentrale Leitungspersönlichkeit. Die Führungsmacht hatten die Richter inne und diese bezog sich auf Angelegenheiten innerhalb des eigenen Stammes. Mit Saul verändert sich die Struktur im Volk Israel. Saul übernimmt die militärische Führung gegen die Ammoniter (1Sam 11) und die Philister, wobei der Geist über ihn kommt und sein Zorn entbrennt (1 Sam 11,6). Wir haben es wiederum mit einer kriegerischen Situation zu tun, bei der zwei Mächte aufeinander treffen. Und wiederum ist es der Geist, der diesmal auf Saul kommt, diesen damit in Zorn versetzt und den Sieg für das Volk Israel herbeiführt. Auch hier sieht man, dass mit dem Geist auch übernatürliche Kräfte auf den Betroffenen kommen. Der Kampf gegen die Philister gelingt nicht. Vor diesem Kampf ist keine spezielle Geistgabe benannt. Schließlich wird Saul von den Philistern besiegt. Die größte Veränderung, die in dieser Situation das Volk Israel betrifft, ist die Einführung des Königtums. Eingeführt von Samuel, dem letzten Richter, ist Saul als erster und David als zweiter König und schließlich Salomon als dritter zu nennen.

Saul wird von Samuel gesalbt; der Geist des Herrn kommt über ihn, bringt ihn in prophetische Verzückung (1Sam 10,10) und wird ihn verwandeln (1Sam 10,6). Die Vorhersage des Samuel tritt so ein wie er es vorhergesagt hat. Allerdings ist die prophetische Verzückung nicht von Dauer.

Dabei lässt sich feststellen, dass die Einführung des Königtums nicht im Sinne von JHWH zu sein scheint (1Sam 10,19). Das Volk ist damit von JHWH abgefallen. Eine Gruppe von Menschen, die vorher Gott als ihren Anführer ansah, möchte ihre (Gesellschafts-)Struktur verändern. Der Grund für ihren Veränderungswillen beschreibt das Samuelbuch in (1 Sam 8,4) mit dem Hinweis „[...] wie es bei allen Völkern der Fall ist.“ Der Wunsch nach Veränderung – auch gegen den Willen JHWH – könnte in diesem Fall dem mimetischen Gedanken entspringen. Die anderen Völker haben etwas, was das Volk Israel nicht hat, aber genau aus diesem Grund haben möchte. Die Konsequenzen, dass sie JHWH verwerfen und auch, dass ein über sie eingesetzter König einschränkende Rechte über das Volk bringen wird,

scheint Israel hier in Kauf zu nehmen. Das Ende wird schon im Anfang des ersten Buches Samuel vorweggenommen: Das Volk wird zu Gott schreien (1 Sam 8,18). Obwohl diese Prophezeiung gegeben wird und das Volk sich dennoch von JHWH abwendet, begleitet JHWH das Schicksal seines auserwählten Volkes. Im Kampf mit den anderen Völkern, auf der Spitze des mimetischen Furors, beflügelt der Geist Gottes die jeweiligen Anführer im Kampf gegen die anderen Völker. Der Kampf gegen die Philister hörte während der Lebzeiten Sauls nicht auf (1 Sam 14,52). Weiter kämpft Saul auch gegen die Amalekiter und besiegt sie. Im Umgang mit den besiegten Amalekitern kann man den Bruch zwischen Saul und dem Herrn festmachen: Saul widersetzt sich dem Auftrag JHWH, ‚alles‘ der Amalekiter zu vernichten. Alles, was ihm am Besitz der Amalekiter wertvoll erscheint, nimmt Saul für sich. Auch hier haben wir es wieder mit dem Begehren nach Besitz eines Anderen zu tun. Saul gibt sich diesem Begehren hin und bringt sich so selbst in den mimetischen Zirkel. Selbst er, der vom Geist überkommen ist, hat die Wahrheit des mimetischen Begehrens nicht erkannt und verfällt der Begierde. Als Konsequenz folgt der Verlust seiner Königswürde. Saul zeigt sich zuerst uneinsichtig (1 Sam 15,20-22), gibt aber schließlich seine ‚Sünde‘ vor Samuel zu (1 Sam 15,30). Der Geist geht auf David über (1 Sam 16,13), Saul seinerseits wird mit einem ‚bösen Geist‘ bestraft (1 Sam 16,14ff.; 16,23; 18,10; 19,9).

Die Gabe des Geistes kann im Falle Davids wiederum als eine Art Initiationsritus betrachtet werden.

In Hinblick auf Saul zeigt sich, dass der Geist dem Menschen wieder entzogen werden kann. Anders als in Gen 6,3 geht es hier nicht um den Lebensgeist, sondern um den Geist zu einer besonderen Befähigung. Saul stirbt nicht, allerdings kommt ein ‚böser Geist‘ auf ihn, nicht einmal oder dauerhaft, sondern in zeitlichen Abständen. Der ‚böse Geist‘ scheint wie eine Art Strafe Gottes, die durch David, auf dem der Geist nun ruht, gelindert werden kann (1 Sam 16,14ff.; 16,23; 18,10; 19,9).

Zur Königszeit Davids zeigt sich eine Spaltung innerhalb des Volkes Israel: eine Spaltung zwischen Nordreich und Südreich. David selbst unterliegt dem Rausch des Begehrens bei der Volkszählung (2 Sam 24), bei der er mehr auf seine eigene Macht und die militärische Macht seines Volkes vertraut als auf JHWH. Er scheint der Zusage Gottes zu misstrauen und setzt auf seine eigene militärische Macht.

Im Zusammenhang mit Salomon spielt die Gabe des Geistes keine offensichtliche Rolle. Dies könnte auf die politische Situation in der salomonischen Amtszeit zurückzuführen sein. Außenpolitisch schienen keine gravierenden Spannungen zu existieren, im Land selbst war eine Phase des Friedens, des Ausbaus der Kultur und der Weisheit festzustellen. Dies gilt zumindest für die Anfangszeit Salomons. Später wird dargestellt, wie Salomon seinen heidnischen Frauen und dem Götzendienst verfällt, bis es schließlich zum Bundesbruch kommt (1 Kön 11, 1-13).

In den Königsbüchern ist die politische Situation durch Machtpolitik, militärischen Größenwahn, Bruderkriege zwischen Juda und Israel (2 Kön 14, 8-14), Bundesbruch und

Götzendienst<sup>688</sup> gekennzeichnet und stellt sich folgendermaßen dar: Israel und Juda, Nordreich und Südreich sind getrennt. Beide gehen im Verlauf der Königsbücher unter: Samaria in 2 Kön 17, Juda in 2 Kön 25. Die beiden Völker befinden sich in einer deutlichen Krise, die schließlich in der Katastrophe der Vernichtung endet.

#### **7.2.4 Prophetische Verzückung und prophetische Gabe durch den ‚Geist‘ – der Geist der ‚Wahrheit‘**

Die drei Johannes-Briefe, vermutlich in einer Art johanneischer Schule – in der Zeit zwischen 90 und 100 n. Chr.<sup>689</sup> – in Ephesus<sup>690</sup> entstanden<sup>691</sup>, unterscheiden sich im Stil. Dabei ist vor allem darauf hinzuweisen, dass 1 Joh, um den es hier vorrangig gehen soll, gar kein Brief ist und der Text sich auf die Gemeinde bezieht, in der der Verfasser selbst lebt.<sup>692</sup> 2 Joh und 3 Joh sind dagegen echte Briefe. Die Anliegen, die in den drei Texten hervortreten, sind aber vergleichbar. Der Stil von 1 Joh gilt als verworren, undurchsichtig und mehrdeutig, der Text gleicht einer Kampfschrift, die sich gegen Irrlehrer aus der eigenen Gemeinde richtet, die die johanneische Gemeinde zu spalten und zu vernichten drohen, veranlasst durch eine Auseinandersetzung über die richtige Auslegung des Johannesevangeliums.<sup>693</sup> Das Schreiben richtet sich dabei nicht direkt an die Irrlehrer sondern an die, die eher dem Verfasser nahe stehen, um ihnen die Augen zu öffnen. Der Text scheint vor dem Hintergrund der Notwendigkeit eines schnellen Eingreifens in diese Notsituation geschrieben worden zu sein.<sup>694</sup> Mit dieser Schrift sollen die ‚treuen‘ Gemeindemitglieder ‚etwas in der Hand haben‘, um sich gegen die Irrlehren zu wehren. Sie werden an die Augenzeugenschaft – des irdischen Lebens Jesu – und ihre Überlieferungen erinnert. Der Verfasser will so die alleinige Rechtmäßigkeit der johanneischen Überlieferung bekräftigen und damit die Irrlehrer abweisen. Das, was die Gemeinde glauben soll, ist das, was die johanneische Überlieferung von Anbeginn vertreten hat. Sich davon loszusagen, bedeutet Abfall von Gott.<sup>695</sup> 1 Joh und 2 Joh vertreten ebenso wie das Johannesevangelium, zu dem sich Parallelen aufzeigen lassen, ein ‚hohe‘ Christologie, die das irdische Leben Jesu überstrahlt, gleichzeitig aber, anders als im Johannesevangelium, betonen die Johannesbriefe die Menschlichkeit und Sterblichkeit Jesu, was vermutlich von den Irrlehrern vernachlässigt wurde.<sup>696</sup> Der Verfasser der Briefe setzt die Menschwerdung Jesu voraus, er verteidigt den Heilssinn des menschlichen Lebens

---

<sup>688</sup> Sitarz, Eugen (Hrsg.): Höre, Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments. Stuttgart 1987, S. 104.

<sup>689</sup> Ruckstuhl, Eugen: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Jakobusbrief. 1.-3. Johannesbrief. Würzburg 1985, S. 41.

<sup>690</sup> Ebd. S. 41.

<sup>691</sup> Ebd. S. 35.

<sup>692</sup> Ebd. S. 35.

<sup>693</sup> Ebd. S. 41.

<sup>694</sup> Ebd. S. 36.

<sup>695</sup> Ebd. S. 40.

<sup>696</sup> Ebd. S. 36.

und Sterbens Jesu.<sup>697</sup> Im 1. Johannesbrief wird deshalb auch auf den irdischen Jesus als Vorbild verwiesen (1 Joh 2,6; 3,3.7).

Anders als im Johannesevangelium, in dem der Geist eine zentrale Rolle einnimmt, kommt der Geist in den Johannesbriefen nur vereinzelt und lediglich im ersten Johannesbrief vor. Ruckstuhl vermutet den Grund hierfür in einem Missbrauch des Begriffes ‚Geist‘ durch die Gegner des Verfassers zu ihrer eigenen Rechtfertigung.<sup>698</sup> Bei den Irrlehrern scheint auch ein Missverhältnis zwischen dem Hören des Wortes und dem entsprechenden Handeln zu bestehen.<sup>699</sup>

Der Verfasser der Briefe ruft dazu auf, die Liebe zu Gott über das Weltliche zu stellen und zeigt auf, dass ihm das Problem der Begierde bekannt ist: „Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit dem Besitz, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt.“ (1 Joh 2,17)

1 Joh 3,24 ist unter dem Fokus der Bewährung des Glaubens zu betrachten. Das eine ‚Brennpunktgebot‘ wird hier wieder zu den Geboten, die Gott gegeben hat, damit die Leser nicht vergessen, dass es im christlichen Alltag in verschiedenen Formen auf sie zukommen kann. Wer diese Gebote hält, der bleibt in Gott und Gott in ihm. Aber dieses Bleiben ist nicht verursacht durch den Gehorsam der Christen, sondern durch den Geist Gottes, der ihnen in der Taufe geschenkt wurde, wie sich aus Joh 1,33; 3,5-8, 7,37-39 ergibt.<sup>700</sup> An der Gegenwart des Geistes ist also zu erkennen, dass Gott im Menschen wohnt, ebenso wie letztlich der Mensch in Gott.

In 1 Joh 4,1-3, 6 und 13, die im Zusammenhang gelesen werden müssen, betont der Verfasser die besondere Bedeutung der ‚richtigen‘ Unterscheidung der Geister als Aufgabe der Gemeinde. Anders als bei der paulinischen Geistunterscheidung in 1 Kor 12,10 geht es dem Verfasser von 1 Joh um die Unterscheidung zwischen der wahren johanneischen Überlieferung und den Irrlehren. Die Betonung liegt hier auf der Menschwerdung Jesu im Fleisch. Wer das irdische Wirken Jesu nicht als Heilswirken anerkennt, muss im Sinne des Verfassers dem Antichristen angehören.<sup>701</sup> In 1 Joh 13 wird der Geist als Ursache verstanden, durch die Leben und Liebe Gottes in den Menschen ausströmen und erfahrbar werden. Gott bleibt im Menschen, wenn dieser in ihm bleibt.<sup>702</sup>

In 1 Joh 5,6-8 geht es um die Glaubensformel ‚Jesus ist der Sohn Gottes‘. Diese schließt ein: Der irdische Jesus, der für die Menschen starb, ist der Mittler des Heiles. Die Endstellung des Blutes weist hier auf den Sühnetod Jesu hin. Wegen der Betonung von Wasser und Blut könnte es sich hier auch wieder um eine Abgrenzung zu den Irrlehrern handeln. Allerdings kommt es in 1 Joh 5,8 neben der Betonung von Blut und Wasser noch zur Hinzufügung des Geistes. Ruckstuhl hält dies für eine Art Zugeständnis an die biblische und frühchristliche

---

<sup>697</sup> Ebd. S. 39.

<sup>698</sup> Ebd. S. 36.

<sup>699</sup> Ebd. S. 38.

<sup>700</sup> Ebd. S. 60.

<sup>701</sup> Ebd. S. 60ff.

<sup>702</sup> Ebd. S. 63.

Auffassung, dass zur Anerkennung eines Zeugnisses drei Zeugen anwesend sein mussten.<sup>703</sup> Hervorzuheben ist auch hier die Gleichsetzung von Geist und Wahrheit.

In 1 Sam 19,20 und 19,23 und ebenfalls in 2 Sam 23,2 ist der Geist Gottes Auslöser für prophetische Verzückung bzw. prophetische Gabe.

Für die Königsbücher ist das Auftreten der Propheten als Mahner, die den Untergang von Land und König ankündigen, charakteristisch.<sup>704</sup> Zenger bezeichnet mit von Rad das Anliegen der Königsbücher als „das Funktionieren des göttlichen Wortes in der Geschichte“.<sup>705</sup> Inhaltlich kann man festhalten, dass es den Königsbüchern um die ‚rechte Gottesverehrung‘ in Israel und um den Gehorsam gegenüber Gottes Wort geht, die in der Vergangenheit und Gegenwart vom Volk mehrfach verraten wurden. Weiter wird das Volk zur Umkehr aufgerufen. Wenn es dann tatsächlich umkehrt und JHWH wieder die Führung in der Geschichte übernimmt, wird es gerettet.<sup>706</sup>

*Im Sinne des Phasenmodells: 1) Abkehr des Volkes – 2) Zorn Gottes – 3) Umkehr des Volkes / Geistbefähigung eines Menschen – 4) Rettung des Volkes.*

Im ersten Teil der Königsbücher (1 Kön 1,1-11,43) tritt der Geist nicht in Erscheinung. Erst im zweiten Teil, wo es thematisch um die Reichstrennung, die Geschichte der getrennten Reiche bis zum Untergang des Nordreiches (722) geht, zeigt sich das Wirken des Geistes. Bis auf eine Ausnahme in 2 Kön 19,7 bleibt der Geist auf diesen Mittelteil der Königsbücher beschränkt. Diese Dreiteilung der Königsbücher wird von alttestamentlichen Exegeten übereinstimmend vertreten.<sup>707</sup>

Die regierenden Könige Judas und Israels werden dabei parallel vorgestellt. Bestimmt ist der zweite Teil von einer Gegenüberstellung der Prophetie als Kämpferin für den Ausschließlichkeitsanspruch von JHWH und das Königtum.<sup>708</sup> Allgemein scheint ein gespanntes Verhältnis zwischen Propheten und Königen zu bestehen.<sup>709</sup> Die Prophetenerzählungen nehmen in den Königsbüchern einen breiten Raum ein.<sup>710</sup> Im dritten Teil der Königsbücher mit der Schilderung der Geschichte Judas und dessen Untergang tritt der Geist nicht in Erscheinung.

Was kann man herausstellen über das Auftreten der Propheten, also der Menschen, ‚über die der Geist gekommen ist‘? Da ihre Rolle meist die eines Mahners ist, ist ihr Erscheinen mit Wendepunkten und Krisensituationen, mit Missständen verbunden. Der Geist, der über sie gekommen ist, spricht durch die Propheten die ‚Wahrheit‘, er öffnet den Menschen die Augen für Missstände, falsches Handeln, Gericht und Vernichtung, wird aber von diesen oft nicht angenommen.

---

<sup>703</sup> Ebd. S. 66.

<sup>704</sup> Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Stuttgart, Berlin 1995, S. 218.

<sup>705</sup> Ebd. S. 219.

<sup>706</sup> Sitarz, Eugen (Hrsg.): Höre, Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments. Stuttgart 1987, S. 95.

<sup>707</sup> Vgl. Zenger 1995, Schmidt 1979, Kaiser 1969.

<sup>708</sup> Ebd. S. 219.

<sup>709</sup> Schmidt, Werner H.: Einführung in das Alte Testament. Berlin, New York 1979, S. 159.

<sup>710</sup> Ebd. S. 160.

In den Königsbüchern wird der Prophet erst einmal nicht gehört, es kommt zum Untergang. Inhaltlich geht es in den exilisch-nachexilischen Königsbüchern um den Untergang von Tempel und Staat. Die Königsbücher legen eine strenge JHWH-Monolatrie zugrunde, die die Könige Israels und Judas nur in einigen wenigen Fällen, nämlich mit David, Hiskija und Joschija bestehen können.<sup>711</sup> In ihren Regierungszeiten erscheint der Geist in den Königsbüchern nicht. Unter den anderen Regenten kommt es sowohl in Israel als auch in Juda immer wieder zur Verehrung anderer Gottheiten. Zusätzlich ist der einzig legitime Ort der JHWH-Verehrung der Jerusalemer Tempel, so dass das Nordreich schon von seiner geographischen Lage her keine legitime Möglichkeit der JHWH-Verehrung bieten kann. Da auch in Israel das Gebot der alleinigen Verehrung JHWH im Jerusalemer Tempel nicht beachtet wird, sind beide letztlich vom Untergang bedroht.<sup>712</sup>

Den Propheten kommt auch in dieser Situation die Aufgabe als Mahner zu. JHWH macht die Konsequenzen für die Völker durch die Propheten und durch seinen Geist vorab deutlich. Die Einführung des Königtums – von JHWH anfangs als Affront gewertet (1 Sam 8), später aber bestätigt und mit Verheißungen verbunden (2 Sam 7) – zeigt hier keine positiven Einflüsse, führt vielmehr schließlich zum Untergang.

„Israel ist in der Königszeit der Versuchung erlegen, die Größen seiner Geschichte wie Volk, Land, Tempel und Königtum zu verabsolutieren, Menschliches an die Stelle Gottes zu setzen, und es ist daran gescheitert.“<sup>713</sup> Israel ist der Mimesis und der Überhöhung seiner eigenen Taten erlegen, die das Menschliche in den Vordergrund stellen und in Gewalt und Vernichtung münden. Diese Vernichtung scheint mit dem Untergang der Reiche vollkommen zu sein: Das Volk ist vertrieben, das Land genommen. JHWH setzt sich für sein Volk ein – auch im Falle von Kriegen – solange es ihm die Treue hält. Das genau aber hat das Volk trotz der Mahnungen durch die Propheten in der Königszeit nicht getan. Die Konsequenz, wenn auch nur vorläufig, ist der Untergang. Die Feinde Israels werden dabei als Strafwerkzeuge von JHWH gedeutet.<sup>714</sup>

Diese Vernichtung – Untergang von Nordreich (722) und Südreich (586) – ist nicht vollkommen, sie kann rückgängig gemacht werden, wenn das Volk das Wort Gottes ‚versteht‘ und annimmt.

In diesem Kontext ist auf die Entstehungszeit der Königsbücher zu verweisen. Die exegetische Forschung geht davon aus, dass die Endredaktion der Königsbücher nachexilisch einzuordnen ist. Mitzudenken ist hier der Gedanke der Umkehr und des Neuanfangs nach dem Exil. Nach Sitarz zeigt das deuteronomistische Geschichtswerk, dass die Sünde – die Abkehr vom Willen Gottes – als unheimliche Macht alle menschlichen Bereiche erfassen kann und dass die Menschen dieser Übermacht des Bösen aus eigener Kraft hilflos ausgeliefert sind.<sup>715</sup> Hier lässt sich wiederum ein Zusammenhang zur mimetischen Theorie aufzeigen.

---

<sup>711</sup> Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Stuttgart, Berlin 1995, S. 221.

<sup>712</sup> Ebd. S. 222.

<sup>713</sup> Sitarz, Eugen (Hrsg.): Höre, Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments. Stuttgart 1987, S. 97.

<sup>714</sup> Ebd. S. 98.

<sup>715</sup> Ebd. S. 113.



Im Folgenden werden zentrale Stellen der Königsbücher näher beleuchtet. Obadja verehrt Elia (1 Kön 18,7ff.), hat aber Angst, Ahab die Ankunft Elias zu berichten. Dahinter scheint der Brauch, der im Orient verbreitet gewesen zu sein schien, zu stehen, den Überbringer schlechter Botschaften zu töten (s. 2 Sam 1,15). Außerdem fürchtete er, Elia könnte in der Zwischenzeit ‚verschwinden‘ und er würde der Falschmeldung bezichtigt (1 Kön 18,12). Elia war seinen Feinden so oft entkommen, dass sich der Eindruck verfestigen konnte, der Geist des Herrn habe ihn ‚davongetragen‘.<sup>716</sup> Es zeigt sich, dass Elia als Mann des Geistes angesehen wird, dem Gott möglicherweise auch übernatürliche Kräfte gibt.

Den Versen 1 Kön 22,21ff. und 2 Chr 18,20ff. geht der Wunsch Israels, genauer Ahabs voraus, wegen Ramot-Gilead in den Krieg zu ziehen. Verschiedene befragte Propheten befürworten diesen Krieg, allein der Prophet Micha sagt als Folge des Kriegszuges die Zerstreuung Israels voraus. Micha führt hier eine prophetische Vision ins Feld, in der der Geist dem Herrn anbietet Ahab zu betören (1 Kön 22,21ff.; 2 Chr 18,20ff.). Nach Hentschel dient diese Vision dazu, irdische Erfahrungen durch einen Einblick in himmlische Geheimnisse zu erklären.<sup>717</sup> Der Geist gehört zum himmlischen Heer und wird erst in den Propheten, die den Krieg befürworteten, zu einem Lügengeist. Nicht JHWH selbst lügt, sondern vielmehr Ahabs eigene Propheten, da JHWH Ahabs Ende beschlossen hat. Micha selbst gerät wegen dieser Prophezeiung, die sich am Ende bewahrheitet (1 Kön 22,35), ins Gefängnis.

Festzustellen ist hier, dass der Geist durch den Propheten Micha die Wahrheit spricht. Er macht auf die Konsequenz des mimetischen Begehrens eines bestimmten Teils der Gesellschaft aufmerksam, wird aber nicht gehört. Dies zeigt, dass der Geist in den Menschen auf verschiedene Arten wirken kann: Er kann die Wahrheit sagen, er kann aber auch zum Lügen bringen. Micha spricht den anderen Propheten nicht ab, den Geist zu haben, allein, der Geist wird in ihnen zu einem Lügengeist. Der Geist zeigt sich hier als ausführendes Organ des JHWH. Zwischen Prophetie und Geistbesitz besteht ein enger Zusammenhang.

2 Kön 2,9 steht im Zusammenhang mit der Entrückung Elias. Trotz mehrfacher Aufforderung Elias', verlässt Elischa ihn nicht, sondern bleibt an seiner Seite und erhält schließlich von Elia die Erlaubnis einer Bitte. Elischa bittet um zwei Anteile des Geistes Elias', die ihm zugesagt werden, wenn er Elias' Himmelfahrt mit eigenen Augen sehen würde, was dann auch eintritt. ‚Zwei Anteile‘ beziehen sich dabei auf das Erstgeborenenrecht aus Dtn 21,17, das Elischa hier für sich in Anspruch nimmt. Er wird im Text hier damit als Haupt- aber nicht als alleiniger Erbe eingestuft. Hat Elischa sich im Vers 9 zwei Anteile des Geistes erbeten, scheint in Vers 2 Kön 2,15 ausgesagt, dass der Geist Elias ganz auf ihm ruht. Nach Hentschel wird im Vers 2 Kön 2,16 רִיחַ nicht wie noch vorher in 9 und 15 als ‚Geist‘ zu übersetzen sein, sondern vielmehr als ‚Sturm‘.<sup>718</sup> Die Einheitsübersetzung zeigt dies nicht an.

---

<sup>716</sup> Hentschel, Georg: 1 Könige. Würzburg 1984, S. 110.

<sup>717</sup> Ebd. S. 133.

<sup>718</sup> Hentschel, Georg: 2 Könige. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg 1985, S. 8.

Die Zeit, die die Bücher der Chronik beschreiben, geht vom gedachten Beginn der Menschheitsgeschichte bis zur Ermöglichung des nachexilischen Neubeginns durch das Kyrusedikt.<sup>719</sup>

Starke Themen, die sich durch die Bücher der Chronik ziehen, sind Gehorsam bzw. Ungehorsam gegen JHWH und dessen Folgen. Weiter könnte man die Chronik auch als einzelne ‚Königsportraits‘ bezeichnen. Wiederkehrende Motive sind dabei häufig mit militärischen Erfolgen bzw. Misserfolgen und mit Kriegshandlungen verbunden.<sup>720</sup> Als Hauptvorlage der Chroniken dient eine Textfassung der Samuel- und Königsbücher.<sup>721</sup> Sie sind einerseits Auslegung dieser Bücher, auf der anderen Seite aber auch eigenständige Werke.<sup>722</sup> Die Chronik könnte dazu verfasst worden sein, den Kanon der hebräischen Bibel abzuschließen, um nach der tiefen Krise aufgrund des hellenistischen Kulturdrucks als Grundlage der Erneuerung jüdischen Glaubens zu dienen.<sup>723</sup> Kriegserzählungen und Reformberichte zeigen die Notwendigkeit einer grundlegenden Erneuerung: Fremde Kulte müssen zugunsten des Alleinverehrungsanspruchs JHWH entfernt werden, damit Israel fortbestehen kann. Die Rückbesinnung auf die eigene Tradition ist für Israel überlebensnotwendig. Zentrales Thema ist in der Chronik die Ausrichtung an der Torah und am Hauptgebot. Dies allein entscheidet sowohl über Scheitern oder Glück des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft.<sup>724</sup>

Ein einschneidendes Ereignis in der Geschichte Israels und in der Chronik ist der Bau des Tempels. Die Errichtung des Tempels leitet eine neue Phase in der Beziehung JHWH mit seinem Volk ein.<sup>725</sup>

„Die Chronik zeigt die Bedingung der Herausbildung von religiöser Identität unter einem massiven Kulturdruck auf: die Aktualisierung der Tradition, Konzentration auf das Wesentliche und die Bereitschaft zur Unterscheidung.“<sup>726</sup>

Es stellt sich eine Situation dar, in der sich Israel unter der hellenistischen Kultur von JHWH mehr und mehr abwendet. Die hellenistische Kultur bzw. deren fremde Gottheiten und ihr Kult scheinen für Israel begehrenswerter als die alten Traditionen. Die Nachahmung der hellenistischen Traditionen scheint verlockender als das eigene. Israel steht in einer kritischen Situation. Der Geist Gottes tritt in der Chronik nicht im geschichtlichen Rückblick in Erscheinung. Sein Erscheinen bezieht sich auf die Propheten, die die Missstände offenlegen sollen (2 Chr 15,1; 20,14; 24,20).

Im Buch Nehemia wird der Geist rückblickend betrachtet. Es wird betont, dass JHWH seinem Volk seinen Geist gegeben habe, um es zur Einsicht zu bringen (Neh 9,20), dass er trotz ihres Starrsinns Geduld übte und ihnen seinen Geist als Warnung durch die Propheten zukommen ließ. Auch hier also wieder der Bezug Geist – Prophet. Hauptthemen der beiden Bücher Esra

---

<sup>719</sup> Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Stuttgart, Berlin 1995, S. 224f.

<sup>720</sup> Ebd. S. 226.

<sup>721</sup> Ebd. S. 228.

<sup>722</sup> Ebd. S. 230.

<sup>723</sup> Ebd. S. 231.

<sup>724</sup> Ebd. S. 232.

<sup>725</sup> Ebd. S. 233.

<sup>726</sup> Ebd. S. 234.

und Nehemia (Neh 9,20; 9,30) sind einmal der Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels und der Stadtmauer, andererseits die Verpflichtung auf das Gesetz und die Durchsetzung der übernommenen Verpflichtungen. Der Rückblick nach der Katastrophe 586 und der Neuanfang sind bestimmend.<sup>727</sup> Israel steht vor der Neukonstituierung, die in den Büchern Esra und Nehemia in sechs Abschnitten beschrieben wird. Dabei ist nicht von einem reibungslosen Ablauf auszugehen, vielmehr werden die einzelnen Phasen durch Widerstände beeinträchtigt. Die politische Situation kann man nach dem Exil folgendermaßen beschreiben: Die einzelnen Gruppen definierten sich sowohl ethnisch, politisch und territorial, als auch religiös. So war es möglich, dass eine Gruppe der anderen die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft generell absprach, für sich selbst dagegen den Anspruch erhob, das ‚wahre Israel‘ zu sein. Wir haben es wiederum mit einer sich konstituierenden Gemeinschaft zu tun, mit einzelnen miteinander rivalisierenden Gruppen, die sich jeweils im Besitz der ‚vollen Würde Israels‘ fühlen. Eine Gruppe neidet der anderen das Dasein, mimetische Situationen scheinen vorprogrammiert. Zusätzlich ist zu bedenken, dass sich die Gemeinschafts- oder Gesellschaftsgründung unter der persischen Zentralregierung vollzieht, die der Gründung des nachexilischen Gemeinwesens zwar wohlwollend gegenübersteht, aber keine vollständige Autonomie des Volkes Israel erlauben wollte. Außerdem kamen die Israeliten als Immigranten in das Land und mussten das an die im Land lebende Landbevölkerung vergebene Land zurückgewinnen. Weiter mussten sie die Kontrolle über den Tempel als soziopolitischen und religiösen Mittelpunkt ihrer Existenz wiedererlangen und halten. Esra stellt in dieser Situation die Torah als maßgeblich voran.

Zusätzlich ist festzustellen, dass auch das persische Reich zunehmend unter hellenistischen/griechischen Druck zu geraten scheint. Es wird in persischem Interesse gewesen sein, dem neuen Gemeinwesen Israels nicht die volle Autonomie zuzugestehen, sondern vielmehr dieses Gemeinwesen in den eigenen Reichsverband zu integrieren

### **7.2.5 Geist – die Kraft, die den Menschen bewegt – Verbindung von Geist und menschlicher Lebenskraft – hier im Kontext der Prophetie**

Das Auftreten des Propheten Ezechiel fällt im Buch Ezechiel zeitlich nach dem Untergang Israels 586 v.Chr. in die Zeit des Exils. Auch hier ist es notwendig, sich die Situation des Volkes Israel vor Augen zu führen. Stadt, Land und Heiligtum sind verloren, was nicht als tragisches Unglück sondern als Gottes gerechtes Strafgericht über sein Volk vorgestellt wird. Das Exil stellt einen Neubeginn dar. Legt man für das Buch Ezechiel folgende Dreiteilung

1. 1 – 24 Gerichtsankündigung über Jerusalem und Juda
2. 25 – 32 Unheilsworte gegen die Völker
3. 33 – 48 Heilsansage für Israel<sup>728</sup>

---

<sup>727</sup> Ebd. S. 253.

<sup>728</sup> Fuhs, Hans Ferdinand: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Ezechiel 1 – 24, Würzburg 1984, S. 7.

zugrunde, kann man festhalten, dass das ‚Auftreten‘ des Geistes auf die beiden rahmenden Teile – Gericht und Heilsansage – beschränkt ist. Im Mittelteil, der den Untergang der anderen Völker thematisiert, bleibt der Geist unerwähnt.

Ezechiel ist als Gerichtsprphet über Israel zu verstehen. Er stellt die Treulosigkeit des Volkes gegenüber JHWH heraus und deutet das Exil als gerechte Bestrafung.<sup>729</sup> Die Themen im Buch Ezechiel beschäftigen sich vor allem mit dem Götzendienst, der Sabbatentweihung, der Unzucht, dem Inzest, der Gewalt gegen andere, dem Betrug und dem wirtschaftlichen Missbrauch. Allerdings ist das Buch Ezechiel nicht allein durch das Gericht gekennzeichnet, sondern auch durch die Heilsansage und eine Zukunft unter dem Schutz von JHWH (vgl. Ez 43,7). Zusätzlich hebt Ezechiel in seiner Prophetie auf gelebte Mitmenschlichkeit ab, beispielsweise den Schutz von Frauen und Armen und eine wirtschaftliche Gerechtigkeit.

Festzuhalten ist die politische Situation zur Zeit Ezechiels: Israel hat seine Bedeutung als selbstständige politische Größe vollständig verloren: deportiert, ohne Heiligtum, von der Gemeinschaft mit JHWH getrennt. Ezechiels Schriften sind dabei eine Art Auseinandersetzung mit dem Geschehen, ein ‚Erklärungsversuch‘. Das Volk Israel hat sich von JHWH konsequent abgewendet – alle Schichten und Stände haben versagt und Schuld auf sich geladen (Ez 20, 23-31) – und erlebt nun, trotz der vorher immer wieder gewonnenen Barmherzigkeit und des Verzeihens von Seiten JHWH, seine Abwendung. Dieser Verlust der Gemeinschaft mit JHWH wird von Ezechiel als Reaktion auf das Handeln Israels gedeutet und im ersten Teil des Buches erläutert. Religion und Ethos gehören für Ezechiel zusammen: Wer JHWH den Rücken kehrt und nur noch nach seinem eigenen Willen handelt, lässt die zwischenmenschlichen Beziehungen, die Gemeinschaft zusammenbrechen.<sup>730</sup>

Dennoch kann Ezechiel nicht allein als Gerichtsprphet verstanden werden, sondern ist im letzten Teil des Buches auch ein Heilsverkünder eines zukünftigen Heiles, in dem die Gemeinschaft zwischen JHWH und Israel wieder hergestellt sein wird. Gegründet auf Gottes Barmherzigkeit und durch die notwendige Umkehr des Volkes (Ez 18,32) gibt Ezechiel einen hoffnungsvollen Ausblick.

In den vier Versen (Ez 1,12; 20; 21; 10,17) wird der Geist in Zusammenhang mit einer Vision Ezechiels betrachtet. Zum einen ist da der Geist, der antreibt, zum anderen aber auch der Geist der Lebewesen selbst. Die Bedeutung dieser Vision soll hier nicht im Einzelnen erläutert werden<sup>731</sup>, auffällig aber ist sicher die komplizierte Art der Bewegung der Erscheinung. Fuhs vertritt die folgende Erklärung: „Ez 1, 19-21 versucht die verschiedenartige Symbolik von Lebewesen und Rädern über die geistgewirkte Synchronisierung ihrer Bewegung zu verbinden. [...] Jahwe ist der weltüberlegene Herr der Geschichte, der alles sieht und achthat auf das Tun der Menschen, der zu jeder Zeit an jedem Ort, so wie er will, auf sein Volk zukommt.“<sup>732</sup>

---

<sup>729</sup> Struppe Ursula, Kirchschläger, Walter: Einführung in das Alte und Neue Testament. Stuttgart 1994, S. 77.

<sup>730</sup> Fuhs, Hans Ferdinand: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Ezechiel 1 – 24, Würzburg 1984, S. 15.

<sup>731</sup> S. dazu z.B. Fuhs, Hans Ferdinand: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Ezechiel 1 – 24, Würzburg 1984, S. 22ff.

<sup>732</sup> Ebd. S. 58.

Die Kraft, die den Propheten antreibt, bezeichnet er selbst als den Geist JHWH. Durch ihn wird Ezechiel immer wieder emporgehoben (Ez 3,12; 14) und belebt.<sup>733</sup> Durch die Worte von JHWH kam der Geist *in* ihn und stellt ihn ‚auf die Füße‘ (Ez 3,24). Ezechiel *steht* vor Gott. Es handelt sich also nicht um eine unterwürfige Haltung, sondern vielmehr um eine aufrechte. Ezechiel steht da als Gottes Diener und Bote (s. auch 1 Kön 17,1; 18,15; 2 Kön 3,14; 5,16; 1 Sam 16,21f.; Jer 52,12).<sup>734</sup> Dieser Vorgang wird in Ez 3,24 wiederholt. Gottes Wort richtet ihn auf und erfüllt ihn mit Kraft. Nach Fuhs verbindet sich hier Gottes Geist mit menschlicher Lebenskraft. Gottes Geist ergreift den Menschen (Ez 8,3) und befähigt ihn zu Großem.<sup>735</sup> Dieses Motiv findet man in zahlreichen Prophetenerzählungen und beispielsweise auch in der Simsonerzählung.<sup>736</sup> Inhalt dieser Szene ist die Berufung Ezechiels als Prophet von JHWH und seine ‚Ausstattung‘ mit dem Geist, um den Auftrag – das ‚widerspenstige Volk‘ zu mahnen und zu warnen – erfüllen zu können. In Vers 12 wird der Prophet vom Geist emporgehoben und erfährt die Herrlichkeit Gottes. Derselbe Geist ist es auch, der den Propheten darauf fort trägt. „Der Geist entlässt den Propheten in den Dienst der Verkündigung.“<sup>737</sup> Ebenso verhält es sich in Ez 8, 3: Auch hier wird der Prophet vom Geist emporgehoben und in einer göttlichen Vision nach Jerusalem gebracht. Der Geist scheint die Vision hervorzurufen und wiederum der Geist ermöglicht es dem Propheten die Herrlichkeit JHWH sinnlich zu erfahren, anders als beim ersten Mal nicht allein zu hören, sondern vielmehr zu sehen. Diese Geistentrückung ist auch in anderen Prophetenerzählungen aufzuzeigen (vgl. auch 1 Kön 18,46; 2 Kön 2,16) und knüpft damit an ältere prophetische Traditionen an.<sup>738</sup> Auch in Ez 11,1 ist es wieder der Geist, der den Propheten emporhebt und an einen anderen Ort bringt. Wiederum handelt es sich um die Einleitung einer prophetischen Vision. In Ez 11,5 verstärkt sich das Verhalten des Geistes des Herrn: Er *überfällt* den Propheten. Dadurch wird Ezechiel wiederum berufen, als Prophet aufzutreten und dem Volk die Wahrheit zu verkünden, vielmehr einen Spiegel vorzuhalten. Deutlich wird dem Volk mitgeteilt, was es falsch macht und ebenso, welche Folgen es für sie haben wird. Der Geist ist es, der den Propheten zu diesen Worten befähigt. Eine weitere Visionseinleitung kann in Ez 11,24 festgestellt werden. Auch hier wird der Prophet emporgehoben und an einen anderen Ort verbracht, um dort prophetisch zu reden. Das Emporheben steht sprachlich wiederum mit der Herrlichkeit Gottes zusammen: Zum einen wird der Prophet emporgehoben, zum anderen hebt die Vision sich selbst empor. Die Vision endet hier.

Hier soll noch einmal daran erinnert werden, dass die Visionen des Propheten einen Rückblick darstellen und die Geschichte des Volkes Israel bzw. seine derzeitige Exilsituation erklären möchten. Die Aufrufe zur Umkehr bzw. Abkehr vom Götzendienst sind vom Volk ignoriert worden. Ezechiel befindet sich selbst im Exil und weiß, dass das Volk nicht umgekehrt ist.

---

<sup>733</sup> Ebd. S. 14.

<sup>734</sup> Ebd. S. 26.

<sup>735</sup> Ebd. S. 26.

<sup>736</sup> Ebd. S. 26.

<sup>737</sup> Ebd. S. 29.

<sup>738</sup> Ebd. S. 49.

Ezechiel trägt in Ez 4,4-8 symbolhaft die Schuld und Strafe des gesamten Volkes. Wer eine Schuldstrafe trägt, ist nach Lev 16,22 ein Sündenbock, der die Schuld der Gemeinde zu tragen hat, um für sie Sühne zu erwirken (Lev 10,17).

In Ez 11,17f. verändert sich die Intention des Propheten. War im Vorfeld vor allem den Gerichtsworten Platz eingeräumt worden, kommt es hier zu einem ersten Heilsversprechen: Das Volk soll wieder vereinigt werden und das Land Israel zurück erhalten. Bedingung scheint allein die Aufgabe des Götzendienstes zu sein. Es besteht die Möglichkeit der Rettung (Ez 18,31), wer aber den Götzendienst nicht verlässt, der ist für sein Scheitern selbst verantwortlich (Ez 11,21). Weiter wird dem Volk Israel in diesem Zusammenhang ein neuer Geist versprochen (Ez 36,26f.), der es ihnen ermöglicht, nach den Gesetzen des JHWH zu leben und seine Vorschriften zu achten und einzuhalten. Israel – zumindest der Teil, der sich von den Götzen abkehrt – wird wieder Gottes Volk sein. Gott selbst ist es dabei, der den Geist gibt und sein Volk so wieder lebendig macht (Ez 37,5f.).

*Im Sinne des Phasenmodells: 1) Abkehr des Volkes – 2) Zorn Gottes / Auslieferung des Volkes– 3) Geistbefähigung eines Menschen und Aufruf zur Umkehr – 4) Rettungsansage des Volkes bei Umkehr.*

## 7.2.6 Der Geist als Paraklet – der Beistand

Der Geist Gottes kann im Neuen Testament nicht ohne den Geist-Gottes-Begriff des Alten Testaments untersucht werden. Sein Ursprung liegt nicht im Hellenismus oder im Parsismus<sup>739</sup>, sondern deutlich in der Theologie des Alten Testaments. Die Septuaginta gibt πνεῦμα 274 mal mit πνεῦμα, 50 mal mit ἄνεμος (=Wind), fünfmal mit θυμός, viermal mit πνοή, zweimal mit ψυχή und einmal mit *deilinion* wieder.<sup>740</sup> Daneben kommen auch ἄημι bzw. νοῦς vor. Dabei wird vorausgesetzt, dass πνεῦμα wie Pneuma den Sinn ‚Wind‘, also die ‚bewegte Luft draußen‘, aber auch den ‚Hauch im Menschen‘ widerspiegelt.

Beim Markusevangelium handelt es sich um das älteste der vier Evangelien überhaupt. Den Autor bzw. auch den Abfassungsort des Markusevangeliums genau zu benennen, ist schwierig. Abfassungszeit wird in der Endgestalt auf etwa 70 n. Chr. datiert. Das gesamte Evangelium bietet die Lebensgeschichte Jesu Christi in verschiedenen Einzelszenen.<sup>741</sup> Verwendet werden dabei Einzelüberlieferungen aus frühchristlicher Zeit, teilweise mit Ortstraditionen. Es ist in griechischer Sprache mit relativ einfacher Satzbaukonstruktion geschrieben, allerdings unter Verwendung unterschiedlicher Textgattungen.<sup>742</sup> Drei Themenschwerpunkte lassen sich ausmachen: 1. Die Sendung des Messias, 2. die nahe kommende Gottesherrschaft und 3. das Evangelium als Gedächtnis und Verheißung. Das

<sup>739</sup> Parsismus: die von Zarathustra gestiftete alt-persische Religion, besonders in Indien vertreten: Hier wird von einem Heiligen Geist (Spenta Mainyu) als Urprinzip des Guten gesprochen. Der Heilige Geist ist dabei das Prinzip des physischen und sittlichen Lebens, Vermittler von Wissen und Gotteserkenntnis.

<sup>740</sup> Köhler, L.: Lexicon in VT libros, Leiden, 1958, S. 877.

<sup>741</sup> Kertelge, Karl: Markusevangelium. Würzburg 1994, S. 9.

<sup>742</sup> Ebd. S. 10.



Evangelium wird mit dem christologischen Titel eingeführt (Mk 1,1). Daneben haben wir es hier auch mit einer Betonung der Gottessohnschaft zu tun (Mk 1,11). Zusätzlich ist die Darstellung des Messiasgeheimnisses hervorzuheben. Jesus selbst wird als Verkünder der Gottesbotschaft ebenso auch als Verkünder der βασιλεία Gottes, der Gottesherrschaft oder des Reiches Gottes vorgestellt. In Jesus und durch ihn ist die Gottesherrschaft den Menschen nahe gekommen, sein Wirken ist die Wende vom Unheil zum Heil.<sup>743</sup> Der Sprecher in Mk 1,8 ist Johannes der Täufer, der seinen wirkmächtigeren Nachfolger ankündigt. Jesus als Geistträger wird die Geisttaufe spenden.<sup>744</sup>

In Mk 1,10 ist ‚Er‘ Jesus selbst, der den Geist wie eine Taube auf sich herabkommen sah. Jesu Taufe offenbart ihn als Gottes Sohn (1,11). Das Sich-Öffnen des Himmels gilt als einleitendes Motiv für die Herabkunft des Geistes, wie sie in Ez 1,1 auch bei der Prophetenberufung des Ezechiel gegeben ist. Der Geist Gottes kommt auf Jesus herab und macht ihn zum Geistträger, wie es alttestamentlich in Jes 11,2 und auch 42,1 vorgegeben wird. Gott gibt seinem Gesandten den Geist, der von Beginn der Sendung und durch Jesu gesamtes geschichtliches Wirken hindurch mit ihm ist.<sup>745</sup> Das Symbol der Taube wurde an anderer Stelle bereits ausführlich betrachtet.<sup>746</sup>

Die Vertreibung durch den Geist (Mk 1,12) schließt sich direkt an die Offenbarung als Gottessohn an. Der Geist, der ihn nun vertreibt, ist derselbe, der vorher auf ihn herab gekommen ist. Die Form des Vertreibens erinnert an das Einwirken des Geistes auf die Propheten (so z.B. Ri 6,34).

Nach der Berufung der Jünger in den folgenden Versen, gelangt Jesus nach Kafarnaum, wo sich in der Synagoge die in Mk 1,23; 26f. dargestellte Szene anschließt. Dabei handelt es sich um eine Austreibungserzählung. Bei der Anwesenheit Jesu beginnt der ‚unreine Geist‘ zu schreien. Die Austreibung hat hier einen deutlichen Zeichencharakter als erste Tat Jesu im Markusevangelium: die Austreibung eines unreinen Geistes aus einem Menschen.<sup>747</sup> Der ‚unreine Geist‘ hat Jesus als den Heiligen Gottes, als Geistträger des Gottesgeistes erkannt. Auf den einfachen Befehl, das machtvolle Wort Jesu hin verlässt der unreine Geist den Mann. Jesus wird dem unreinen Geist gegenüber offensichtlich überlegen vorgestellt. Diese Tat bleibt von den Menschen nicht unbeachtet und begründet seinen Ruf, der sich schnell verbreitet.

Ein Thema, das sich durch das gesamte Markusevangelium zieht, ist das ‚Heilen‘ bzw. Austreiben von ‚unreinen Geistern‘ oder Dämonen (s. z.B. Mk 3,11). Meist wird den Betroffenen streng verboten, über das, was Ihnen widerfahren ist, anderen zu erzählen. Hier zeigt sich das markinische Messiasgeheimnis. Grundsätzlich kann man sicher festhalten, dass Jesus durch diese Austreibungen ein besonderer Ruf vorausseilte. Die Fähigkeit zur Austreibung der Dämonen wird auch auf die Jünger Jesu übertragen (Mk 3,15).

---

<sup>743</sup> Ebd. S. 12.

<sup>744</sup> S. a ebd. S. 18.

<sup>745</sup> Ebd. S. 19.

<sup>746</sup> S. Kapitel 3.1, S. 45ff.

<sup>747</sup> Kertelge, Karl: Markusevangelium. Würzburg 1994. S. 26.

Den Versen Mk 3,29f. geht voraus, dass den Menschen alle Lästerungen und Vergehen vergeben werden, allein die Lästerung des Heiligen Geistes nicht. Dieser Vers muss in Zusammenhang mit Mk 3,22 betrachtet werden. Hier bezichtigen die Schriftgelehrten Jesus, vom Beelzebul besessen zu sein und mit dessen Hilfe Dämonen auszutreiben. Sie wenden sich damit gegen Jesus, den Geistträger und damit wider den Heiligen Geist. Schalom Ben Chorin deutet den Vers so: Jede Willkürlichkeit und Umdeutung der Heiligen Überlieferung ist als Sünde gegen den Heiligen Geist aufzufassen, die nicht vergeben wird.<sup>748</sup>

Auch in Mk 5,2; 8; 13 findet sich wieder das Motiv des ‚unreinen Geistes‘ und dessen Austreibung. Wiederum erkennt der Besessene die Identität Jesu als Sohn (des höchsten) Gottes, fleht ihn an, nicht aus der Gegend vertrieben zu werden, was schließlich in der Form gewährt wird, dass ‚Legion‘ – so der ‚Name‘ des Dämon – auf eigenen Wunsch in eine Schweineherde fahren ‚darf‘ (Mk 5,13). Der vormals Besessene war danach geheilt. Dieses Geschehen, diese Austreibung war für die Bewohner der Gegend ‚zu viel‘, vielleicht war aber auch der Verlust der großen Schweineherde für Sie nicht zu überwinden. Sie bitten Jesus, die Gegend zu verlassen. Anders als in den vorherigen Fällen, wo die ‚Geheilten‘ dazu aufgerufen wurden, nicht zu erzählen, was Ihnen widerfahren ist, wird der Geheilte hier explizit dazu aufgefordert, von seiner Befreiung zu berichten.

Ebenfalls in der Szene der Aussendung der Jünger (Mk 6,7) geht es um die Befähigung, ‚unreine Geister‘ auszutreiben. Dies wird bereits im Mk 3,15 angedeutet. Die Erfüllung dieser Aufforderung an die Jünger findet sich in Mk 6,13.

Auch in Mk 7,25 handelt es sich wieder um einen ‚unreinen Geist‘, der diesmal die Tochter einer ‚Heidin‘ befallen hat. Auch sie bittet Jesus um Hilfe, was ihr schließlich gewährt wird. Das Mädchen wird vom Dämon befreit.

Wie schon an den vorherigen Stellen, geht es auch in Mk 9,17-26 bei dem Begriff ‚Geist‘ um einen krankmachenden Geist, den Jesus austreiben soll. Diese Szene schließt sich im Markusevangelium an die Verklärung Jesu an. Jesus kommt zu den Jüngern zurück und findet sie im Streitgespräch mit Schriftgelehrten. Auslöser des Streites ist der Mann, der seinen besessenen Sohn zu Jesus bzw. seinen Jüngern bringen will. Den Jüngern ist es offensichtlich nicht gelungen, den Jungen zu heilen, so dass der Vater nun direkt zu Jesus kommt. Nach Betonung seines Glaubens fordert Jesus den ‚unreinen Geist‘ auf, den Jungen zu verlassen, was dieser auch tut. Offensichtlich handelt es sich diesmal um einen ‚besonderen‘ Geist, der sich nicht wie die anderen austreiben lässt, so dass die Jünger es hätten tun können, sondern um einen, der allein durch das Gebet ausgetrieben werden konnte (Mk 9,29). Medizinisch könnte sich der Fall als eine Art Epilepsie darstellen.

Der Vers Mk 12,36 steht im Kontext einer Frage aus dem Vorangegangenen. Jesus lehrt im Tempel und stellt selbst die Frage, wie die Schriftgelehrten behaupten können, der Messias sei der Sohn Gottes. Wichtig an dieser Fragestellung ist im Zusammenhang mit dieser Arbeit die Bezeichnung „David [...], vom Heiligen Geist erfüllt“, wobei der folgende Vers dem Psalm 110 entnommen ist. David wird als der Autor der Psalmen benannt, der hier den Messias mit ‚Herr‘ anredet. Logisch scheint die Folgerung in Vers 37a: „Wie kann er (der Messias, A.S.)

---

<sup>748</sup> Ben Chorin, Schalom: Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. Gütersloh 2005, S. 10.

dann Davids Sohn sein?“ Auf die hier zugrundeliegende Christologie soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Das ‚vom Geist erfüllt‘ scheint hier die prophetische Gabe Davids zu meinen, der mit der Autorität des Propheten bzw. des Geistes selbst spricht und dies in seinen Liedern vorträgt.

In Mk 13,11 geht es um das irdische Gericht, das Jesus seinen Jüngern vorhersagt. Wenn sie vor Gericht befragt werden, wird ihnen der Heilige Geist die richtigen Worte (ein)geben. Durch die Jünger wird in diesem Moment dann der Heilige Geist selbst reden. Die Jünger werden um Jesu Willen gehasst und verfolgt werden und werden vor dem Gericht – wenn sie standhaft bleiben – Zeugnis für Jesus ablegen müssen. Die Nachfolge Jesu bedeutet Konsequenz bis hin zur Verfolgung. Allerdings wird den Jüngern dafür der Beistand im Heiligen Geist zugesagt.

Mk 14,38 steht im Kontext Jesu Gebets in Garten Getsemani, wo die Jünger trotz seiner Bitte, wach zu bleiben, einschlafen. Geist und Fleisch werden als zwei Pole vorgestellt, die im Widerspruch miteinander stehen, wie auch im Hellenismus Leib und Geist verstanden werden.<sup>749</sup>

Mk 15,37 stellt den Todesmoment Jesu dar. Dass er den Geist aushaucht, bedeutet, dass er wahrhaft tot, Gottes Lebensodem also nicht mehr in ihm ist (s.a. Gen 2,7).

Zentrale Elemente des Markusevangeliums sind für den Autor die Wundertätigkeit Jesu, seine zahlreichen Austreibungen ‚ unreiner Geister ‘, seine Krankenheilungen bis hin zur Erweckung der ersten Toten, der Tochter des Jairus. Prominent ist auch der immer wiederkehrende Hinweis auf den falschen Messias (z.B. Mk 13,21ff.). Im Markusevangelium haben wir es an verschiedenen Stellen mit ‚ unreinen Geistern ‘, meist im Zusammenhang mit Austreibungen zu tun (1,23; 3,11; 5,2ff., 6,7; 7,25; 9,17ff.).

Über den Heiligen Geist lässt sich nach dem Markusevangelium zusammenfassend folgendes aussagen: Er kommt bei der Taufe auf Jesus herab und treibt ihn danach in die Wüste. Allein seine Lästerung kann den Menschen nicht vergeben werden. Der Heilige Geist hat David erfüllt und wird letztlich für die Jünger unter Verfolgung der *Beistand* sein und ihnen die richtigen Worte eingeben.

Für den Autor des Johannesevangeliums ist Jesus der Träger des Geistes, der mit Heiligem Geist tauft. Johannes der Täufer legt für Jesus Zeugnis ab: „Ich sah, dass der Geist wie eine Taube vom Himmel herabstieg [...]. Dieser ist es, der mit Heiligem Geist tauft.“ (Joh 1,32f.) Die Geisttaufe ist die Voraussetzung, in das Reich Gottes zu gelangen. Gott hat Jesus den Geist unbegrenzt gegeben (Joh 3,34). Der Auferstandene selbst gibt den Jüngern den Heiligen Geist (Joh 20,22f.) als eine nachösterliche Gabe. Bei Johannes findet sich für den Geist die Bezeichnung ‚Paraklet‘, was soviel heißt wie Beistand, Anwalt, Helfer, Fürsprecher in insgesamt fünf Parakletsprüchen: 14,16f., 14,26, 15,26, 16,7f., 13,15. Der Paraklet wird als Geist der Wahrheit vorgestellt, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Die Jünger aber kennen ihn und er kann sie lehren, daran erinnern, Zeugnis abzulegen für Jesus, der Welt zu zeigen, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist (Joh 16,8).

---

<sup>749</sup> Ebd. S. 146.

Joh 16,7ff. ist eine zentrale Stelle im Zusammenhang mit der Girardschen These. Hier wird der Begriff der Wahrheit klar in den Mittelpunkt gestellt. Der Geist wird den Jüngern die Augen öffnen für Sünde, Gerechtigkeit und Gericht. Gott selbst gibt den Parakleten (Joh 14,16) und er wird den Parakleten im Namen Jesu senden (Joh 14,26). An anderer Stelle sendet Jesus den Parakleten selbst (Joh 15,26). Gott ist der primäre Ursprung des Geistes, aber auch Christus kann ihn senden. Als Paraklet gewinnt der Geist bei Johannes mehr personale Züge als bei den anderen Evangelisten. Er wird von Sendung und Auftrag her mit dem Vater und dem Sohn verbunden.

### **7.2.7 Der Geist als Initiator – Erneuerung im Geist Gottes**

Der Titusbrief wird zusammen mit den beiden Thimotheusbriefen, die alle drei stilistisch große Ähnlichkeiten aufweisen, zu den Pastoral- oder Hirtenbriefen gezählt. Es handelt sich in vielen Fällen um pastorale Dienstanweisungen mit ‚apostolischer Autorität‘. Dass der Apostel Paulus selbst der Autor ist, wird heute nicht mehr angenommen. Da es aber deutliche Beziehungen zu paulinischen Traditionen gibt, vermutet Knoch einen Mann mit Autorität und paulinischer Prägung als Verfasser.<sup>750</sup> Der Verfasser will Paulus zur Geltung und selbst zur Sprache bringen. Er kennt die paulinischen Briefe<sup>751</sup> und verfasst seine eigenen Schriften im ‚Ich‘ des Apostels, wohl aber unter einem Pseudonym, nicht als Täuschung, sondern um nach dem Tod Paulus dessen apostolisches Erbe zu erhalten.<sup>752</sup> Die paulinischen Grundgedanken von der Errettung des Sünders durch Gnade und Glauben und den hierarchischen Strukturen innerhalb der Kirche, sowie sein Kampf gegen Irrlehrer und Irrlehren werden durch den Verfasser der Pastoralbriefe weiter getragen. Trotzdem spricht Knoch von einer Akzentverschiebung beim paulinischen Traditionsgut, die sich beispielsweise in einem unterschiedlichen Verständnis von Gesetz, Glaubensverkündigung und Glaubenslehre andeutet.<sup>753</sup> Allgemein geht es in den Pastoralbriefen um die hierarchischen Strukturen und deren Aufbau und Aufrechterhaltung in den Gemeinden. Auch hier haben wir es wieder mit einer Situation zu tun, in der die Kirche, die jeweilige Gemeinde bedroht ist. Der Adressat Titus ist ein wichtiger Mitarbeiter Paulus, ebenfalls wieder in einer Situation, wo die Gemeinden von Irrlehren bedroht scheinen.<sup>754</sup> Im Brief wird beschrieben, dass Titus beauftragt wird, auf Kreta die Kirchenorganisation zu übernehmen (Tit 1,5) und die Irrlehren abzuwehren. Es handelt sich bei Titus um einen engen Mitarbeiter des Paulus, der dessen Werk nach seinem Weggang verantwortungsvoll weiterführt.

Die Situation, in der der Brief geschrieben wird, ist gekennzeichnet durch unterschiedliche Problematiken. Zum einen hat sich die in den Anfängen der Kirche erwartete Naherwartung nicht erfüllt, zum anderen scheint die anfängliche Begeisterung allmählich abgeflaut zu sein und Irrlehrer und Irrlehren konnten Fuß fassen.

---

<sup>750</sup> Knoch, Otto: 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief. Würzburg 1988, S. 5.

<sup>751</sup> Ebd. S. 8.

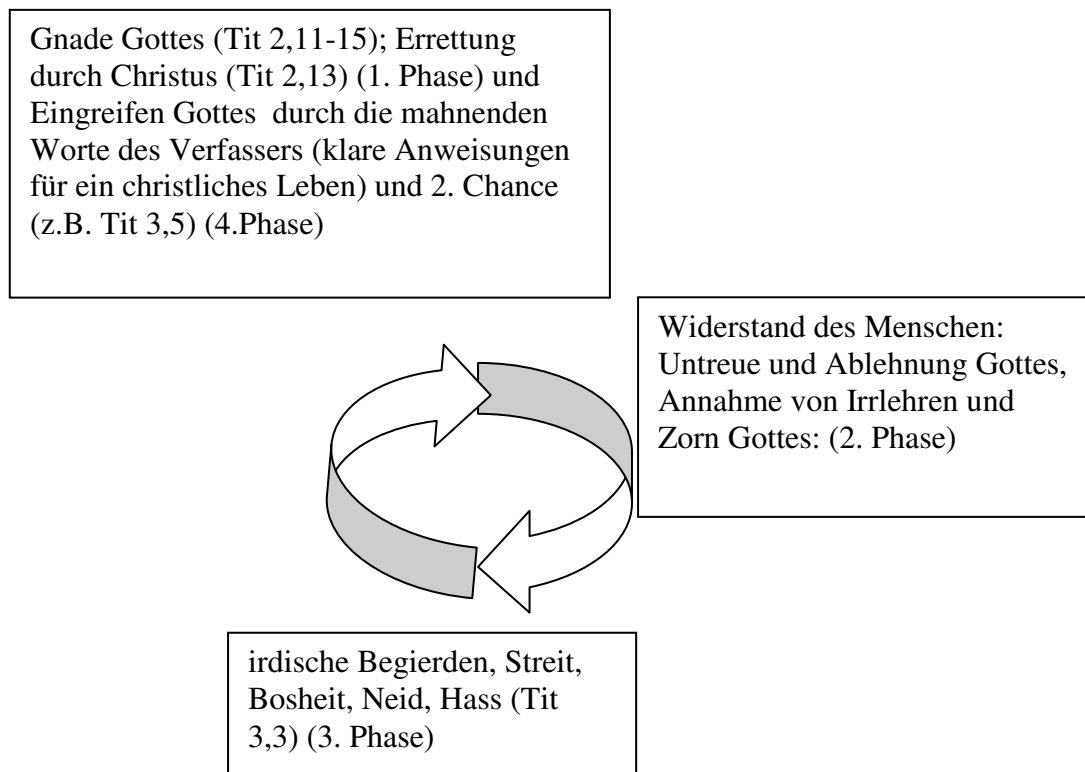
<sup>752</sup> Ebd. S. 12.

<sup>753</sup> Ebd. S. 9.

<sup>754</sup> Ebd. S. 6.

Tit 3,5 steht in Zusammenhang mit der erlösenden Gnade Gottes. Sein Geist ist es, der die 4. Phase zur nächsten Chance für das Heilsangebot einläutet. Unverdient, in der 3. Phase in irdischen Begierden und Hass verstrickt, bietet sich dem Menschen durch die Gnade Gottes die Chance zu einem Neuanfang, einer Erneuerung im Geist Gottes.

#### 7.2.7.1 Titusbrief im Phasenmodell:



Beim Jakobusbrief, zwischen 80 und 100 n. Chr. entstanden<sup>755</sup>, handelt es sich weniger um einen Brief, sondern eher um eine Aneinanderreihung von Einzelermahnungen für das christliche Leben. Er wird deshalb als Paränese verstanden.<sup>756</sup> Bei den Einzelermahnungen geht es um ‚Hilfen‘ zur Gestaltung eines christlichen Alltags. Sie bleiben meist unverbunden, was den Eindruck einer gewissen Zusammenhanglosigkeit entstehen lässt.

Der Text zeigt aber auch eine große Lebendigkeit, zahlreiche Bilder und Vergleiche, auch verschiedene Formen von Reimen im Griechischen.

Der Jakobusbrief hat einige ‚Hauptthemen‘: 1. die Vollkommenheit in verschiedenen Bereichen, 2. die Weisheit als vollkommenes Geschenk von Gott, 3. Armenfrömmigkeit als Ideal der Frommen und 4. Glaube und Werk. Ein Glaube, der den Christen nicht in einen Liebenden verwandelt, wird diesen nicht vor dem göttlichen Endgericht retten.<sup>757</sup> Geistes- und

<sup>755</sup> Ruckstuhl, Eugen: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Jakobusbrief. Würzburg 1985, S. 9.

<sup>756</sup> Ebd.

<sup>757</sup> Ebd. S. 8f.

religionsgeschichtlich zeigt der Verfasser des Jakobusbriefes, dessen Person nicht näher bestimmt werden kann<sup>758</sup>, Nähe zu den alttestamentlichen Weisheitsschriften, dem Buch der Weisheit und dem Buch Jesus Sirach, daneben aber auch Bezüge zu stoischen Schriftstellern, zur Jesusüberlieferung des jungen Christentums und starke Ähnlichkeiten zum Matthäusevangelium und zu den so genannten Spruchquellen, die dem Matthäus- und Lukasevangelium zugrunde liegen.<sup>759</sup> Der Jakobusbrief wurde für christliche Gemeinden geschrieben, die begannen, einen Glauben zu leben, der nicht mehr den ganzen Menschen forderte und verwandelte, und damit verbunden mit der Gefahr einer Erschlaffung des Glaubens.

Diese Geiststelle Jak 2,26 behandelt das 4. Hauptthema: Glaube und Werk. Wie Körper und Geist einen notwendigen Zusammenhang bilden, so auch Glaube und Werk. „Glaube und Werke sind die gemeinsame Grundlage der Gerechtigkeit, wie Leib und Geist zusammen den lebendigen Menschen ausmachen.“<sup>760</sup>

Bei dieser Warnung vor Zwietracht und Weltsinn nimmt der Verfasser in Jak 4,5 Bezug auf den Geist. Er weist auf ihre Untreue Gott gegenüber hin, die sich in einer Verweltlichung ausdrückt. „Der Geist, nach dem sich Gott eifersüchtig sehnt, ist der Geist, den er dem Menschen als Schöpfer eingehaucht hat (Gen 2,7; Ex 34,14).“<sup>761</sup> Dieser, sein Geist darf ihn nicht verleugnen, sondern soll ihm treu bleiben. Bleibt er treu, wird Gott ihm weitere Gnaden schenken.

Die Tatsache, dass der Jakobusbrief geschrieben wurde, zeigt die damals aktuelle Situation der Christen auf. In der Gemeinschaft gab es offensichtlich zahlreiche Versuchungen, denen sie erlagen. Der Glaube war oberflächlich geworden. Dem Hören des Wortes folgten keine Taten, es wurde auch gar keine Notwendigkeit zum Handeln gesehen. Die Reichen genossen höheres Ansehen, die Armen wurden schlecht behandelt. Das Gift der bösen Rede hatte sich in der Gemeinde verbreitet. Man lebte in Zwietracht und fühlte sich zu weltlichen Dingen stärker hingezogen als zu Gott. Selbstsicherheit, Hartherzigkeit und Meineide geben dem Verfasser Anlass zu Ermahnungen. Der anonyme Verfasser greift all diese Verfehlungen auf, weist auf sie hin, zeigt auch die Konsequenzen dieser Taten auf, gibt aber gleichzeitig den Schlüssel für die Lösung der Situation durch das vertrauensvolle Gebet (Jak 5,13-18).

Der Verfasser des Jakobusbriefes zeigt aber auch, dass er den Grund für diese Situation durchschaut hat: „Woher kommen die Kriege bei euch, woher die Streitigkeiten? Doch nur vom Kampf der Leidenschaften in eurem Inneren. Ihr begehrt und erhaltet doch nichts.“ (Jak 4,1f.) Er, der dem auferstandenen Jesus nahe steht, der den Christen wie ein Prophet ihre Taten aber auch ihre Chancen aufzeigt, er hat den mimetischen Zirkel erkannt und legt ihn hier offen.

---

<sup>758</sup> Ebd. S. 8.

<sup>759</sup> Ebd. S. 7.

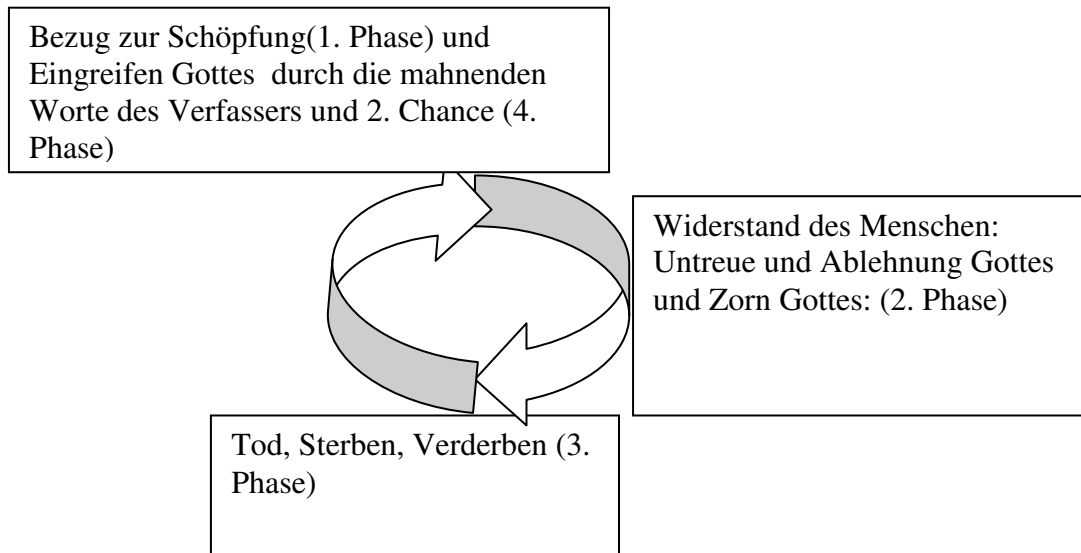
<sup>760</sup> Ebd. S. 20.

<sup>761</sup> Ebd. S. 26.



### 7.2.7.2 Jakobusbrief im Phasenmodell

Auch hier zeigt sich das dramatische Geschehen in den vier Phasen.



Die Petrusbriefe gehören zu den ‚katholischen‘ oder ‚kanonischen‘ Briefen. Durch die Bezeichnung der Briefe wird der Eindruck erweckt, der Verfasser wäre direkt der Apostel Petrus. Die Wissenschaft geht inzwischen aber von pseudo-epigraphischen Schriften in der Autorität des Apostels aus.<sup>762</sup>

Der ansonsten anonyme Verfasser identifiziert sich mit dem Apostel Petrus, der in den paulinischen Gemeinden der maßgebliche Apostel war. Petrus vertrat eine gemäßigt konservative Richtung in den ersten Gemeinden und galt zusammen mit Paulus als allgemeinverbindliche Autorität. Die Petrusbriefe spiegeln diese Autorität wider. Der 1. Petrusbrief ist, datiert um das Ende des 1. Jahrhunderts, Anfang des 2. Jahrhunderts, ein Rundbrief an ausgesuchte römische Provinzen in Kleinasien, die offensichtlich bestimmte Probleme hatten. Der Verfasser setzt sich allgemein mit der damals vorherrschenden Umwelt auseinander. Spezifische Probleme werden nicht angesprochen, wohl aber eine Verfolgungssituation für die angesprochenen Gemeinden, die sich in einer Art Diaspora-Situation in Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft befinden. Dies dürfte zu Problemen<sup>763</sup>, allgemein zu einer feindlichen Einstellung bei der Mehrheitsgesellschaft und zu Diskriminierungen unterschiedlicher Art aufgrund des Christseins geführt haben. Der 1. Petrusbrief soll die Betroffenen in dieser Situation in erster Linie trösten und stärken, ihnen Mut zusprechen und sie ermahnen.<sup>764</sup> Thematisch geht es dem Verfasser dabei um die Beziehung zwischen Gott und Mensch und um das Verhalten der Christen untereinander und

<sup>762</sup> Frankemölle, Hubert: 1. Petrusbrief. 2. Petrusbrief. Judasbrief. Würzburg 1987, S. 5.

<sup>763</sup> Ebd. S. 10ff.

<sup>764</sup> Ebd. S. 15; ebd. S. 21.

zur nicht-christlichen (Mehrheits-)Gesellschaft.<sup>765</sup> Als eigentliches Thema kann das ‚Christsein in einer nicht-christlichen Gesellschaft‘ festgehalten werden. Dabei wird der Glaube als Grund der christlichen Existenz beschrieben, ermöglicht durch das Heilshandeln Gottes an Jesus Christus in Tod und Auferstehung und an den Christen durch die Taufe. Diese Glaubenshoffnung ist die Grunddimension des christlichen Verhaltens, auch gegen alle Anfeindungen von außen.<sup>766</sup> Der Verfasser ruft die Christen nicht dazu auf, die allgemeine Situation zu verändern, vielmehr dazu, sie auszuhalten, ein christliches Leben zu führen und mit diesem Beispiel andere für das Christentum zu gewinnen.<sup>767</sup> Christsein bedeutete dann nicht nur eine kultische und religiöse, sondern auch eine kulturelle und sozial-ethische Isolierung aus der Mehrheitsgesellschaft. Der neue christliche Lebensstil unterschied sie grundlegend von ihrer Umwelt.<sup>768</sup> Der 1. Petrusbrief zeigt das theologische Selbstverständnis der christlichen Gemeinden auf, begründet im Handeln Gottes an den Christen, als Konsequenz der göttlichen Heilszusage.<sup>769</sup>

In 1 Petr 1,2 liegt ein triadisches Bekenntnis vor: von Gott ausersehen, durch den Geist geheiligt, mit Christi Blut besprengt. Durch alle drei Bestimmungen werden die Adressaten als ‚Auserwählte‘ charakterisiert und so in ihrem Selbstbewusstsein gestärkt. ‚Durch den Geist geheiligt‘ beruft sich wie andere Bekenntnisse auf die Taufe und betont die Auserwählung und Vorherbestimmung.<sup>770</sup>

In 1 Petr 1,11f. wird davon ausgegangen, dass der Geist Christi in den Propheten für die Christen wirkt und dass diese dadurch zu besonderen Deutungen befähigt werden. Der Geist sagt Zeit und Umstände voraus, die die Leiden Christi und die daraus folgende Konsequenz der Herrlichkeit bezeugen. Den Christen ist das Heil verkündet worden, sie können sich in diesem besonderen Wissen sicher fühlen. Diejenigen, die verkündet haben, sind die, die das Evangelium gebracht haben. Der Heilige Geist ist dafür vom Himmel gesandt worden. „Die Verse 10-12 geben den Ort der Christen in der universalen Heilsgeschichte an, umschreiben die Einzigartigkeit der Gegenwart.“<sup>771</sup> Aus 1 Petr 1,11 kann auch herausgelesen werden, dass der Geist in der Geschichte immer und fortwährend wirkt.

In Petr 3,18f. stellt der Autor den sühnenden Tod Christi in den Mittelpunkt. Betont wird die Einmaligkeit des Sühnetods. Mit den ‚Ungerechten‘ sind hier die Ungetauften gemeint. Der Sühnetod Christi gilt also nicht nur für die bis dahin getauften Christen, sondern er ist eine andauernde Gabe, die die Zeiten hindurch universal gilt und gelten wird.<sup>772</sup>

Das ‚Leben im Geist zu haben wie Gott‘ (1 Petr 4,6) bedeutet, ein ewiges und vollendetes Leben zu haben.<sup>773</sup> Wegen Christus beschimpft und verfolgt zu werden (1 Petr 4,14),

---

<sup>765</sup> Ebd. S. 20.

<sup>766</sup> Ebd. S. 22.

<sup>767</sup> Ebd. S. 23.

<sup>768</sup> Ebd. S. 26.

<sup>769</sup> Ebd. S. 27.

<sup>770</sup> Ebd. S. 31f.

<sup>771</sup> Ebd. S. 35.

<sup>772</sup> Ebd. S. 59.

<sup>773</sup> Ebd. S. 63.

bedeutet, Anteil am Leiden Christi zu haben, was wiederum als besondere Gabe verstanden wird.<sup>774</sup>

Wendet sich der 1. Petrusbrief in der Situation der Verfolgung an die Gemeinde, haben wir es im 2. Petrusbrief mit einer anderen Situation zu tun, die von Frankemölle als binnenkirchliche Perspektive bezeichnet wird.<sup>775</sup> Auch hier gibt es ‚Gegner‘, die aber anders als im 1. Petrusbrief diesmal aus der Gemeinde selbst stammen. Der Brief enthält neben Ermahnungen vor allem stark theologische Akzente.<sup>776</sup> Es geht dem Verfasser dabei ‚um Gottes Herrschaft und Macht angesichts des Lebens in der Welt‘. Frankemölle sieht hier eine Behandlung der Theodizeefrage, der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen in der Welt.<sup>777</sup> Im Hintergrund stehen auch die Frage nach der Heilsverzögerung und der hier stark betonte enge Zusammenhang von Orthodoxie und Orthopraxie, im Kontext des eschatologischen Vorbehalts. Die zukünftige Heilszusage wird im 2. Petrusbrief verbürgt, aber auch eng an die Vergangenheit in Jesus gebunden.<sup>778</sup> Als Grund für diesen Brief ist wiederum eine krisenhafte Situation in der Gemeinschaft anzunehmen, in die der Brief mit seinen Ermahnungen und Erläuterungen hilfreich eingreifen möchte. Der 2. Petrusbrief wird ebenfalls zu den pseudo-epigraphischen Schriften im Namen und in der Autorität des Petrus gerechnet. Die beiden Petrusbriefe werden dabei nicht demselben Verfasser zugerechnet.<sup>779</sup> Frankemölle sieht den Verfasser des 2. Petrusbriefes als hellenistisch gebildeten Judenchristen, nicht vor Beginn des 2. Jahrhunderts. Des Weiteren kann der 2. Petrusbrief in engem Zusammenhang mit dem Judasbrief betrachtet werden, dessen Thematik ähnlich verankert ist<sup>780</sup>, und der dem 2. Petrusbrief vermutlich als Vorlage gedient hat, wenn auch die Themen hier anders gewählt wurden.<sup>781</sup> Der Hinweis auf das Gericht Gottes soll die gegenwärtige Existenz des Menschen bestimmen, ruft zur Orthopraxie und zur eigenen Heilsverantwortung auf.<sup>782</sup>

---

<sup>774</sup> Ebd. S. 65.

<sup>775</sup> Ebd. S. 73.

<sup>776</sup> Ebd. S. 76.

<sup>777</sup> Ebd. S. 77.

<sup>778</sup> Ebd. S. 79.

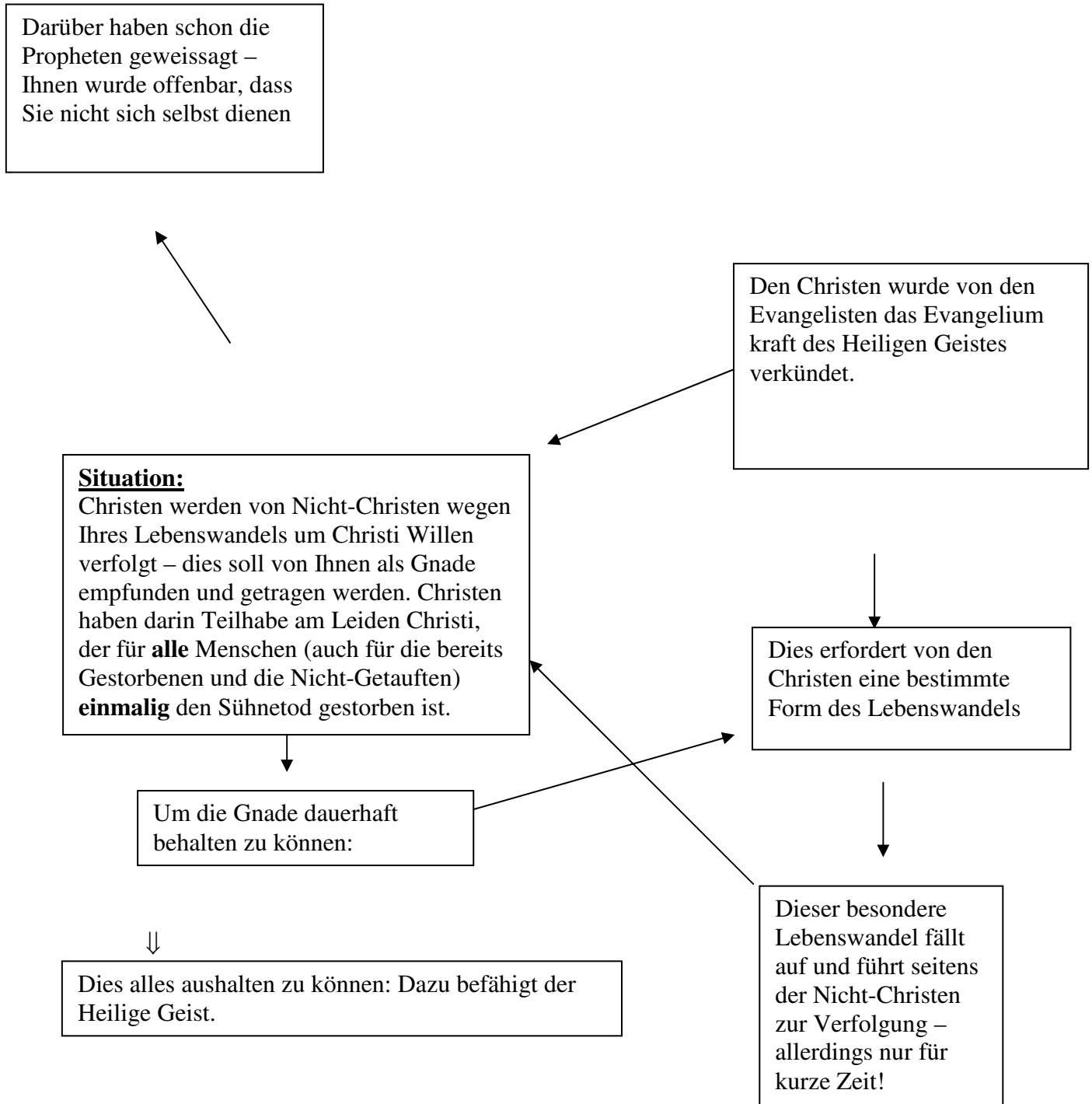
<sup>779</sup> Ebd. S. 81.

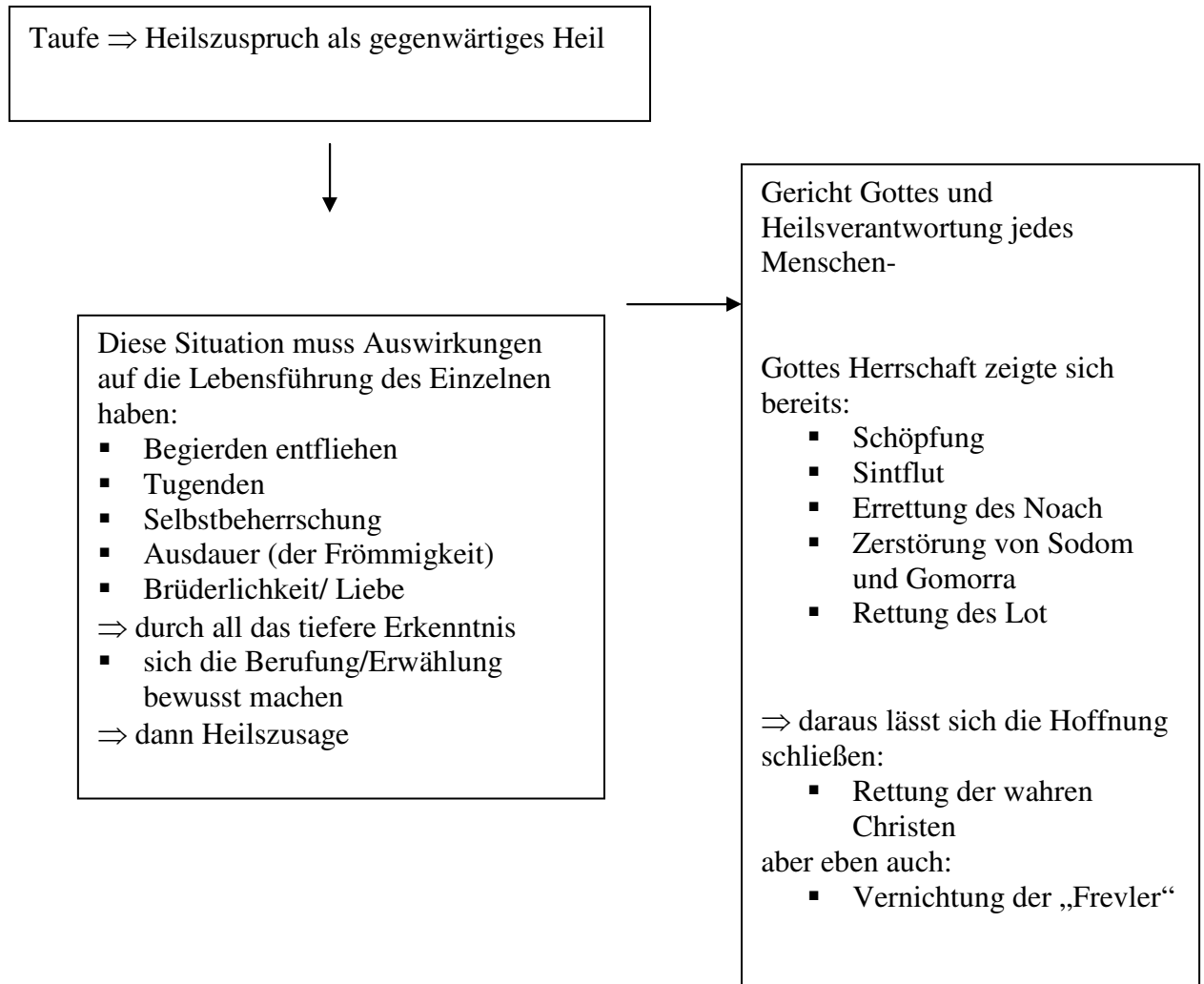
<sup>780</sup> S. eigene Ausführungen zum Judasbrief, S. 178ff.

<sup>781</sup> Frankemölle, Hubert: 1. Petrusbrief. 2. Petrusbrief. Judasbrief. Würzburg 1987, S. 83.

<sup>782</sup> Ebd. S. 86.

## 1. Petrusbrief - schematisch



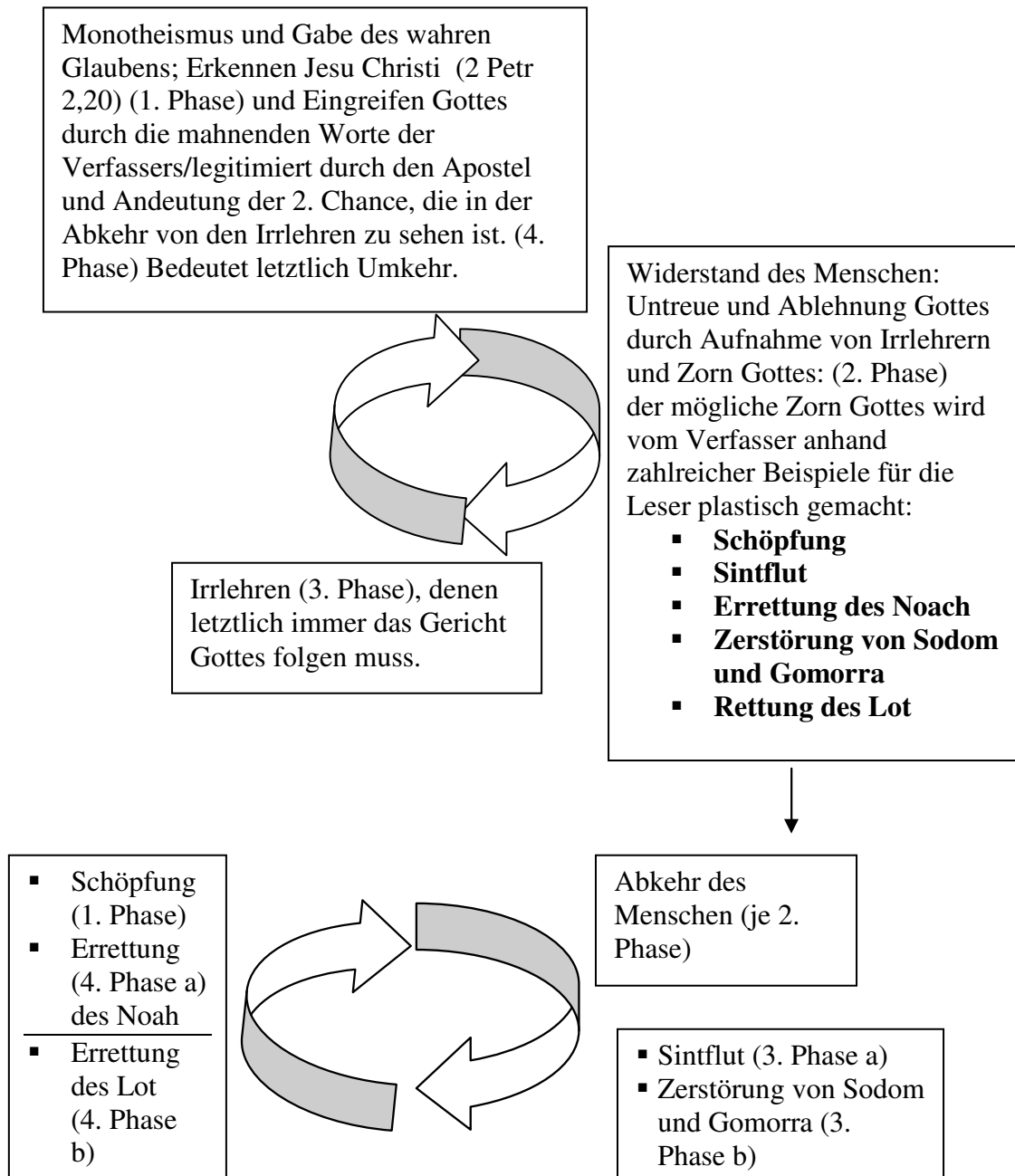


Mit 2 Petr 1,21 endet der erste Teil des Briefes. Der Verfasser beruft sich hier auf die Propheten der alttestamentlichen Zeit und stellt sie in eine Reihe mit den ‚eigenen‘ Erfahrungen des Apostels, auf den er sich wiederum ebenfalls beruft. Gleichmaßen warnt er vor eigenmächtiger Auslegung der Schriften. Menschen haben diese nicht aus eigenem Willen ausgelegt, sondern wurden vielmehr vom Heiligen Geist dazu getrieben. Nicht der Mensch wirkt, sondern vielmehr Gott mit dem Heiligen Geist durch den Menschen. Hierin wird auch noch einmal die Warnung vor den falschen Propheten, die offenbar in den Gemeinden am Werk sind, deutlich.

#### 7.2.7.4 Petrusbriefe im Phasenmodell

Dem Modell entsprechend, das im Prinzip ein kreisförmiges Zeitdenken nahelegt (und nicht ein lineares), greift der Verfasser auch noch einmal das im jüdischen Denken verwurzelte Modell der Zeit auf (2 Petr 3,8), das Zeit weniger als linearen Verlauf sondern mehr als kreisförmigen Verlauf immer wieder kehrender Momente denkt.<sup>783</sup>

<sup>783</sup> S. Kapitel 6.6.3, S. 139ff.



Der Judasbrief, Frankemölle gibt an, von einem hellenistischen Judenchristen, einem Theologen der 2. oder 3. Generation geschrieben<sup>784</sup>, wurde in einer für die Gemeinde bedrohlichen Situation geschrieben. Angesprochen werden auch hier Probleme der Orthodoxie und Orthopraxie, um das Abgleiten der Christen in die Häresie zu verhindern. Wie in die johanneische Gemeinde sind auch hier ‚Irrlehrer‘ in die Gemeinde eingedrungen, in diesem Fall allerdings von außen und nicht aus der Gemeinde selbst.<sup>785</sup> Der Verfasser des Briefes kritisiert in diesem Zusammenhang vor allem, dass die Gemeinde nichts gegen die

<sup>784</sup> Frankemölle, Hubert: 1. Petrusbrief. 2. Petrusbrief. Judasbrief. Würzburg 1987, S. 129f.

<sup>785</sup> Ebd. S. 123.



‚Irrlehrer‘ tut, die in seinen Augen ein ‚zügelloses‘ Leben führen und Gott und Jesus verleugnen.

Seinen eigenen Anhängern spricht der Verfasser hier den ‚wahren‘ Heiligen Geist zu (Jud 20). Jud 19 bezieht sich auf die ‚Irrlehrer‘, denen der Verfasser die Spaltung der Gemeinde vorwirft, weil sie das Irdische vorziehen und den Geist nicht in sich haben. Hier klingt an, dass es nicht nur eine Trennung zwischen den von außen Kommenden und der Gemeinde gibt, sondern dass die ‚Irrlehrer‘ schon Gemeindemitglieder mit ihrer Zügellosigkeit ‚angesteckt‘ haben. Worin aber bestehen die Irrlehren? 1. Leugnung Gottes als den ‚Einzigen‘, also Ablehnung des Monotheismus, Ablehnung Jesu als den Herrn und Ablehnung der Engel, 2. Vereinnahmung des Pneuma und der Visionen.<sup>786</sup> Den Geist aber spricht der Verfasser (s. Jud 19) den ‚Irrlehrern‘ ab. Diese wiederum verstanden sich selbst als Pneumatiker, die ihrerseits die übrigen Gemeindemitglieder als dem Irdischen verhaftet ansahen. Sie fühlten sich besonders vom Geist Gottes erfüllt. Dieses dualistische Konzept Geist – Fleisch scheint hier von Gnostikern vertreten zu werden.<sup>787</sup>

Dem Verfasser geht es um den Monotheismusanspruch des einen Gottes und um die Achtung und den Gehorsam gegenüber Gott. Judas kann als Gegner der Gnostiker verstanden werden. Da der Monotheismus stark hervorgehoben wird, liegt es nahe, dass die ‚Irrlehrer‘ hier eine andere Sicht vertraten, die gnostisches Denken verrät.

Die Krise in der Gemeinde bezieht sich auf die Grundfeste des Glaubens, sie spaltet die Gemeinde. Der Judasbrief ist deshalb auch eher als Kampfschrift denn als Brief zu verstehen, als Kampfschrift, die die Irrlehren offen legt. Der Brief richtet sich nicht an die ‚Irrlehrer‘, die seiner Ansicht nach nicht mehr als Christen bezeichnet werden können, sondern an die vom Verfasser als treue Gemeinde Verstandenen. Die ‚Irrlehrer‘ sind nicht mehr zu retten, vielmehr soll die Gemeinde die Chance wahrnehmen, sich selbst noch zu retten und mit den Irrlehren zu brechen.<sup>788</sup> Dabei handelt es sich im Judasbrief auch um einen Kampf gegen die von den ‚Irrlehrern‘ behauptete Geist-Unmittelbarkeit.<sup>789</sup> Der Verfasser bedient sich in seinem Brief ebenso wie die ‚Irrlehrer‘ einer dualistischen Herangehensweise: Für ihn gibt es zwei Gruppen, die wahren Christen seiner Gemeinde und die ‚Irrlehrer‘, die einander ausschließen.

---

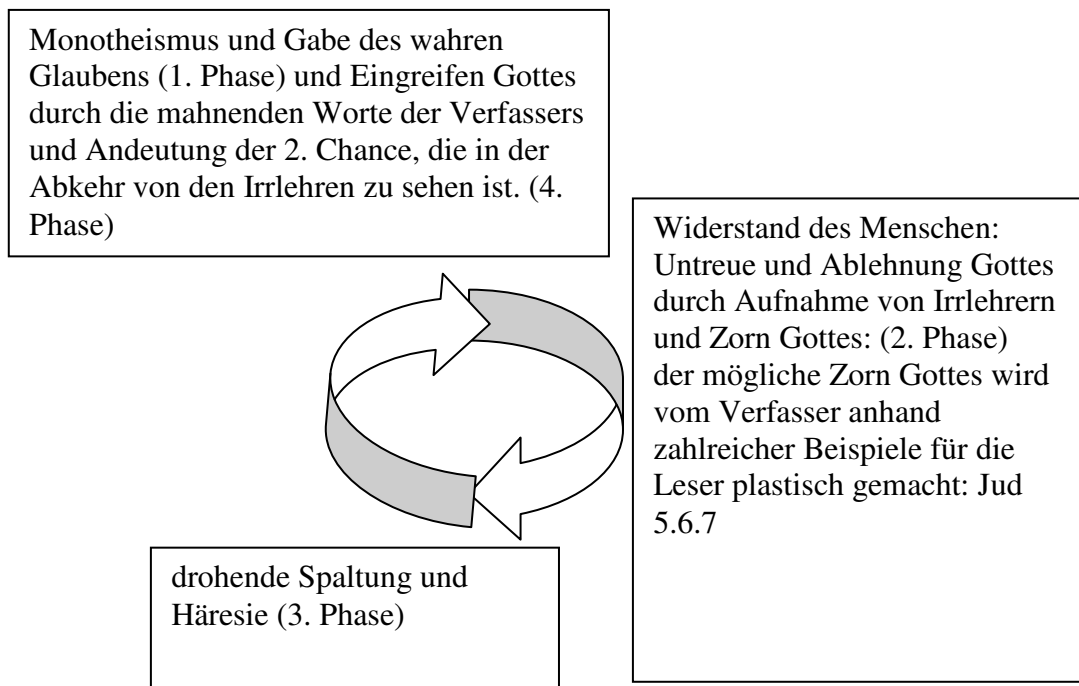
<sup>786</sup> ebd. S. 124

<sup>787</sup> ebd. S. 125

<sup>788</sup> ebd. S. 127

<sup>789</sup> ebd. S. 128

### 7.2.7.5 Judasbrief im Phasenmodell



### 7.2.8 Geistwirken in der Offenbarung

In der Offenbarung des Johannes wendet sich der Verfasser, ein frühchristlicher Prophet, der lange Zeit für identisch mit dem Apostel Johannes und dem Autor des Johannesevangeliums gehalten wurde – was heute aus historischen Überlegungen heraus nicht mehr vertreten wird<sup>790</sup> –, in Briefform an sieben verfolgte christliche Gemeinden im Römischen Reich: Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea. Diese Gemeinden waren von Paulus geprägt worden. Kernaussage ist, dass die Offenbarung den göttlichen Heilsplan enthüllt. Damit will der Verfasser die Gemeinden ermutigen. Dabei bedient sich der Verfasser der alttestamentlichen Prophetie, insbesondere der Propheten Jesaja, Ezechiel und Daniel und deren Bildersprache. Die Entstehungszeit wird in die Jahre 81 bis 96 n. Chr. gelegt.

Inhaltlich bietet die Offenbarung 16 prophetische Bildfolgen bzw. Visionen, die einen Ablauf von Gottes Handeln verdeutlichen. Der Verfasser verwendet damals zeitgenössische kulturelle Symbole von Tieren, Farben und auch Zahlensymbole, deren Deutungen nicht einheitlich beschrieben werden.

<sup>790</sup> Ritt, Hubert: Offenbarung des Johannes. Würzburg 1986, S. 13.

Die Ausgangslage in der Offenbarung scheint sich für die Menschheit als Katastrophe darzustellen, die Welt scheint kurz vor ihrem Zusammenbruch zu stehen.<sup>791</sup> In dieser Situation will die Offenbarung eine bzw. aus ihrer Sicht die einzige Lösung offenbaren. Die katastrophale Situation hat verschiedene Facetten: Konfrontation mit dem Kaiserkult, besonders stark unter Domitian (81-96 n. Chr.), Verleumdung, Rufmord, mehr und mehr Ausgrenzung der Christen,<sup>792</sup> die ihrerseits, einmal durch Paulus missioniert, in ihrem Glauben schwach wurden und sich dem Kaiserkult zuwandten und Irrlehren vertrauten.<sup>793</sup> Allgemein soll die Offenbarung in diese Situation die Christen zum Durchhalten ermutigen. Dazu verfolgt sie verschiedene Strategien: Sie berichtet vom Anbrechen der Heilszeit durch den Tod und die Auferstehung Jesu, allerdings ist diese noch nicht vollendet. Die Vollendung allerdings wird in jedem Falle kommen, es ist nur eine Frage der Zeit – diese stellt sich allerdings in dieser Phase der nahen Endzeiterwartung für die Betroffenen sehr deutlich und erfordert Durchhalten und eine ‚richtige Lebensführung‘.<sup>794</sup> Die Offenbarung lässt sich sicher als dramatischer Text verstehen, dies in besonderem Maße bei den Endzeitvisionen (4,1 – 22,5), denen nicht selten ein echtes Aktschema zugrunde liegt. Die Schemata bieten keine lineare Zeitfolge, sondern weisen eine zunehmende Handlungsdichte auf. „Der jeweils zuerst dargestellte Bildzyklus umschließt den nachfolgenden.“<sup>795</sup> Wir haben es hier mit einem kreisförmigen Denken der Zeit zu tun, wie es auch bei dem 4-Phasenmodell zugrunde gelegt wird. Die Handlungsabläufe erhalten so eine besondere Dynamik. Die Offenbarung *ist* Theologie im Vollzug. Die Spannungsbögen reichen durch die gesamte biblische Geschichte, von der Schöpfung bis zur sicheren zukünftigen – aber schon angebrochenen – Vollendung der Welt.<sup>796</sup> Als stilistische Form wählt der Verfasser die Briefform. Daneben bedient er sich der prophetischen Sprache und der Visionen. Die sogenannten sieben Sendschreiben an die sieben Gemeinden sollen den Verfasser als prophetischen Übermittler von Mahnreden legitimieren.<sup>797</sup>

Am Schluss beinhaltet die Offenbarung eine prophetische Unheilsankündigung für denjenigen, welcher den Wortlaut des Buches in irgendeiner Weise ändert.

Die Kanonisierung der Offenbarung war nicht unumstritten. In den heutigen Ostkirchen wird sie in den Gottesdiensten nicht gelesen. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche erkennt sie überhaupt nicht an. Sie prägt die christliche Eschatologie dagegen in hohem Maße.

In der Briefanrede (Offb 1,4) wird die zeitübergreifende Struktur deutlich: „[...] der ist und der war und der kommt“. Gottes geschichtsmächtiges Handeln bezieht sich gleichermaßen auf die Vergangenheit, die Gegenwart sowie die Zukunft. Bei den sieben Geistern handelt es sich um die personifizierten ‚Thronengel‘, die die Befehle Gottes ausführen müssen. Ein Bezug zu den sieben Geistern findet sich auch im Buch Tobit (12,15: „Ich bin Rafael, einer von den sieben heiligen Engeln, die das Gebet der Heiligen empor tragen und mit ihm vor die Majestät

---

<sup>791</sup> Ebd. S. 6.

<sup>792</sup> Ebd. S. 8.

<sup>793</sup> Ebd. S. 13.

<sup>794</sup> Ebd. S. 8f.

<sup>795</sup> Ebd. S. 10.

<sup>796</sup> Ebd. S. 11.

<sup>797</sup> Ebd. S. 10.

des heiligen Gottes treten.“). Die Zahl sieben trägt als zusätzliche Bedeutung die Bedeutung als Zahl der himmlischen Fülle.<sup>798</sup>

Der Auftrag Gottes zur Verfassung der Offenbarung erfolgte am Sonntag, dem Tag des Herrn. Er erfolgte, indem der Geist ihn ergriff (Offb 1,10), was als prophetische Ekstase verstanden werden kann, die auch an anderen Stellen wiederholt betont wird (4,2; 17,3; 21,10). Die Stimme erteilt ihm im Folgenden den Auftrag, die Offenbarung als ein Mahnschreiben zu schreiben und an die sieben Provinzen zu schicken.<sup>799</sup>

Vers 2,7 steht im Zusammenhang mit dem ersten Brief an den ‚Engel‘ der Gemeinde in Ephesus, dem vorgeworfen wird, seine erste Liebe verlassen zu haben (2,4) und dadurch aus der Höhe gefallen zu sein (2,5). Ihm wird aufgetragen, umzukehren, ansonsten die Konsequenz des Ausschlusses zu tragen. Angerechnet werden ihm aber dennoch auch die ‚guten Taten‘, beispielsweise die Abkehr von den Nikolaiten.

Der Vers 2,7 wird als Weckruf gelesen. Der nachfolgende ‚Überwinderspruch‘ verheißt die Fülle des Heils in der Bildersprache des paradiesischen Urzustands.<sup>800</sup>

Vers 2,11 entstammt dem Kontext des zweiten Briefes an den ‚Engel‘ der Gemeinde in Smyrna mit einem zusätzlichen Aufruf zur Treue trotz zahlreicher Bedrängnis. Auch bei 2,11 handelt es sich um einen Weckruf mit nachfolgendem ‚Überwinderspruch‘, der in jüdischer Tradition vom zweiten Tod spricht, bei dem es sich nach dem leiblichen Tod um die endgültige Vernichtung im Totengericht (Offb 20,5-15; 21,8)<sup>801</sup> handelt.<sup>802</sup>

Auch in Offb 2,17 haben wir es wiederholt mit dem Weckruf zu tun. Bei diesem ‚Überwinderspruch‘ wird das Bild des Manna als Verheißung der Heilsgabe in Erinnerung gerufen.<sup>803</sup> Mit 2,29 ist der Weckruf dem ‚Überwinderspruch‘ nachgestellt.

Im Zusammenhang mit dem Schreiben an die Gemeinde in Sardes handelt es sich in Offb 3,1 um die Botenformel mit einem Hinweis auf Machtstellung Christi.<sup>804</sup>

Wie schon in den anderen Fällen handelt es sich bei den Versen Offb 3,6; 13; 22 um wiederholte Weckrufe an die Gemeinden, in allen drei Fällen den jeweiligen ‚Überwindersprüchen‘ nachgeordnet. In allen sieben Weckrufen hat der Geist die Aufgabe, den Gemeinden die Chance der Überwindung ihrer Situation zu übermitteln. Wenn sie diese Chance ergreifen, erhalten sie darauf die Heilszusage, wenn nicht, folgt auf die Situation der Ausschluss.

Der Vers Offb 4,2 steht in Zusammenhang mit der ersten, einleitenden Vision des Verfassers. Dabei handelt es sich um eine Doppelvision, in der Gott gleichzeitig der (ewig) Thronende und der (geschichtlich) Kommende ist. Man spricht im ersten Fall von der Thronsaalvision, die in 4,1 eingeleitet wird. Dem Verfasser wird ein Einblick in den verborgenen göttlichen Weltenplan gewährt.<sup>805</sup> Dieses ‚Schauen‘ legitimiert den Verfasser als Seher und Propheten

---

<sup>798</sup> Ebd. S. 19.

<sup>799</sup> Ebd. S. 21f.

<sup>800</sup> Ebd. S. 26.

<sup>801</sup> Ebd. S. 101ff.

<sup>802</sup> Ebd. S. 27.

<sup>803</sup> Ebd. S. 28.

<sup>804</sup> Ebd. S. 31.

<sup>805</sup> Ebd. S. 36.

zur Mitteilung einer göttlichen Botschaft.<sup>806</sup> Dazu wird er vom Geist ergriffen. Danach folgt im Text die eigentliche Thronsaalvision, der auch der folgende Vers entstammt.

In Offb 4,5 werden die sieben Geister Gottes<sup>807</sup>, die personifizierten ‚Thronengel‘, die die Befehle Gottes ausführen müssen, als lodernde Flammen beschrieben.

Vers 5,6 steht im Kontext der Vision über das versiegelte Buch und das Lamm. Christus, hier als Lamm mit sieben Hörnern – als Symbol der Kraft<sup>808</sup> – und sieben Augen beschrieben, ist als Einziger dazu in der Lage, das Buch bzw. die Buchrolle zu öffnen. Seine sieben Augen werden näherhin beschrieben als die sieben Geister Gottes, die über die ganze Erde ausgesandt sind. Die Zahl ‚Sieben‘ ist dabei auch wieder als Zahl der Fülle mitzudenken. Die sieben Augen sollen weiter auch die Allwissenheit sowie die universale Herrschergewalt erkennen lassen. Allgemein lässt sich diese Situation als Herrschaftsübergabe Gottes an Christus lesen.<sup>809</sup> Im Folgenden wird die Vision der Öffnung der sieben Siegel auf der Buchrolle durch das Lamm – Christus – geschildert. Der Geist kommt namentlich nicht zum Ausdruck. Geschildert wird das Ende der Welt, die Rache an den ‚Ungerechten‘ und die Rettung derer unter den zwölf Stämmen Israels – Dan fehlt, Manasse wird einzeln aufgeführt – , die das Siegel Gottes tragen und einer großen Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen (Offb 7,9). Die, die da nun in weißen Gewändern vor dem Thron Gottes stehen, haben sich in Bedrängnis bewährt, haben in Treue zu Christus gehalten. Dafür erhalten sie nun in der Vision die volle Teilhaftigkeit an der Heilsfülle Gottes (7,16f.). Dies kann als Hoffnung für die sieben Gemeinden gelesen werden: Auch andere Christen mussten Not und Bedrängung erfahren, durch ihre Treue gelangten sie schließlich zu Gottes Heil. Hier wird den Lesern der Offenbarung der Weg des Handelns in Bildern aufgezeigt.

Mit der Öffnung des siebten Siegels (Offb 8,1-10,11) werden verschiedene Vernichtungssituationen der Menschen auf der Erde, die das Siegel Gottes nicht tragen, geschildert, eingeleitet durch Posaunenschall. Insgesamt haben sieben Engel sieben Posaunen erhalten, allerdings erschallten bisher nur sechs davon. Mit dem Erschallen der siebten Posaune wird das Geheimnis Gottes vollendet sein (Offb 10,7). Dieser Vers ist dem Schwur des Engels entnommen (Offb 10,5ff.), der die unausweichliche und endgültige Geschichtsplanung Gottes aussagt, einerseits zum Trost für die bedrängten Christen, zum anderen als Voraussage des Gerichts für die Gottlosen.<sup>810</sup>

Gemeint sind in Offb 11,8 nicht wirklich das sündhafte Sodom und Ägypten als Ort der tyrannischen Sklaverei und als Schimpfwort verstanden; diese beiden Städtenamen stehen hier symbolisch als Bilder der gottesfeindlichen Welt. Gemeint ist Jerusalem selbst. ‚Geistlich‘ bedeutet hier ‚in symbolischer Bildsprache‘.<sup>811</sup>

Die Leichen sind die von Gott selbst berufenen zwei ‚Zeugen‘, die von ihm zu Propheten berufen wurden, denen niemand Schaden zufügen darf, da sie ansonsten denjenigen den Tod bringen, die aber letztlich als Propheten auch nicht dem Schicksal der Propheten entgehen

---

<sup>806</sup> Ebd. S. 37.

<sup>807</sup> S. a. Ez 1,13.

<sup>808</sup> Ritt, Hubert: Offenbarung des Johannes. Würzburg 1986, S. 41.

<sup>809</sup> Ebd. S. 41.

<sup>810</sup> Ebd. S. 59.

<sup>811</sup> Ebd. S. 61f.

können, einen gewaltsamen Tod zu erleiden.<sup>812</sup> Die Menschen werden die Leichen der Propheten schänden, allerdings nur für die Zeit von dreieinhalb Tagen (Offb 11,11). Nach dieser Frist wird Gott sie wieder zum Leben erwecken, von Gott her kam Lebensgeist in sie. Gottes Lebensgeist lässt sie auferstehen. Hier werden Bilder aus Ezechiel (Ez 37,5.10) oder Genesis (Gen 2,7) aufgegriffen.

In Offb 11,15 erschallt schließlich auch die siebte Posaune. Das Geheimnis Gottes soll vollendet sein (Offb 10,7).

In der Vision der zwei (Un-)Tiere wird dem zweiten Tier die Macht gegeben, dem von Menschen errichteten Standbild des ersten Tieres Lebensgeist zu geben. Bei diesem Standbild (Offb 13,15) soll es sich nach Ritt um die Kaiserstatue des römischen Kaisers Domitian handeln, vor der die Menschen zur Anbetung aufgerufen wurden. Dieser vermeintliche Lebensgeist allerdings besteht lediglich aus ‚Zaubertricks‘.<sup>813</sup> Hierin findet sich ein geschichtlicher Hinweis auf die Situation der christlichen Gemeinden zur Zeit der Verfassung der Offenbarung.<sup>814</sup>

Vers 14,13 steht im Zusammenhang mit der Gerichtsankündigung. Von dem Gericht haben allerdings die, die standhaft treu zu Gottes Geboten und Christus stehen, nichts zu befürchten. Dies gilt ebenfalls für die, die für Christus ihr Leben verlieren werden. Das ‚ja‘ leitet hier die Geistrede ein, was nach Ritt typisch für die christliche Apokalyptik ist. Das Ausruhen kann als Wohnen in der himmlischen Heimat gedeutet werden<sup>815</sup>, zu dem ihre Werke, ihre Treue zu Gott und Christus sie berechtigen. Dies kann auch wieder als direkte Trost- und Handlungsansage an die Gemeinde betrachtet werden, an die die Offenbarung zuerst gerichtet war.

Die Verse Offb 16,13-14; 16,16 sind in Zusammenhang mit der Ankündigung der letzten sieben Plagen (15,1 – 16,21) bzw. den sieben Schalen des göttlichen Zorns (16,2 – 21), die über die Erde ausgegossen werden sollen, zu lesen. Betroffen sind die, die dem Kaiserkult folgen (16,2). Die Folgen der Ausgießung der Schalen werden als gerechte Urteile betrachtet (16,5.6.7). Die betroffenen Menschen verharren in ihrer Abkehr von Gott und lassen sich nicht auf die Umkehr ein (16,9.11). In den hier betrachteten Versen geht es um drei unreine Geister, Dämonengeister, die mobil machen zum Krieg gegen Gott. Es wird mit einer konkreten Ortsangabe eine Art Kriegsschauplatz für die endzeitliche Auseinandersetzung benannt: der Berg Megiddo, der in der Geschichte Israels häufiger als Schlachtfeld genutzt wurde (Ri 5,19; 2 Kön 23,29; Sach 12,11).

Als nächstes erhält der Verfasser die Möglichkeit, dem Gericht über Babylon beizuwohnen. Dazu wird er wiederum vom Geist ergriffen (Offb 17,3) und vom Engel in die Wüste entrückt. Der Verfasser sieht in ekstatischer Verzückung das Strafgericht über Babylon, entrückt in den Raum der Wüste, den unwirtlichen Raum, der den Dämonen zugeschrieben wird.<sup>816</sup>

---

<sup>812</sup> Ebd. S. 61.

<sup>813</sup> Ebd. S. 72.

<sup>814</sup> Ende der Regierungszeit des römischen Kaisers Domitian (81-96 n.Chr.)

<sup>815</sup> Ritt, Hubert: Offenbarung des Johannes. Würzburg 1986, S. 76f.

<sup>816</sup> Ebd. S. 85.



In Offb 18,2 wird die ‚Hure‘ Babylon als Wohnort aller unreinen Geister geschildert, womit noch einmal ihre Schlechtigkeit betont wird, die eben auch andere Völker, die von ihr ‚verführt‘ wurden, mit ins Unheil reißt. Dem Gottesvolk wird durch einen Aufruf die Möglichkeit gegeben, vor dem Fall der Stadt die Stadt zu verlassen (18,4). Gott gibt ihnen so eine Chance zum Überleben. Die Stadt selbst wird die volle Härte des göttlichen Gerichts treffen. Gott wird die Heiligen, Apostel und Propheten an Babylon rächen (18,20).

Nach einem erneuten Schreibbefehl an den Verfasser will dieser vor dem Sprecher auf die Knie fallen (Offb 19,10), was dieser aber mit dem Hinweis auf seine eigene Knechtsposition zu verhindern weiß. Hier zählen nicht Engel oder Propheten, sondern allein die göttliche Botschaft und das Zeugnis Jesu, das der Geist prophetischer Rede darstellt.

In Offb 22,6 wird die Offenbarung noch einmal als wahrhaft göttliche Botschaft, von einem Engel an den Verfasser und damit an die christlichen Gemeinden gegeben, legitimiert. Gott selbst, der der Herr über den Geist der Propheten, also damit auch über den Verfasser der Offenbarung ist, hat den Engel gesandt, dass er die Botschaft überbringt. Der Ausdruck ‚zu zeigen‘ kann ein Hinweis auf die bildhafte Sprache bzw. die hier verwendeten zahlreichen Visionen<sup>817</sup> und Bilder sein.

Der Geist ist in Offb 22,17 das himmlische Ich des Propheten.<sup>818</sup> Geist und Braut betonen die grundlegende Hauptaussage der gesamten Offenbarung: das endgültige, machtvolle Kommen Christi zur Umkehr und Heilswende der Weltgeschichte.

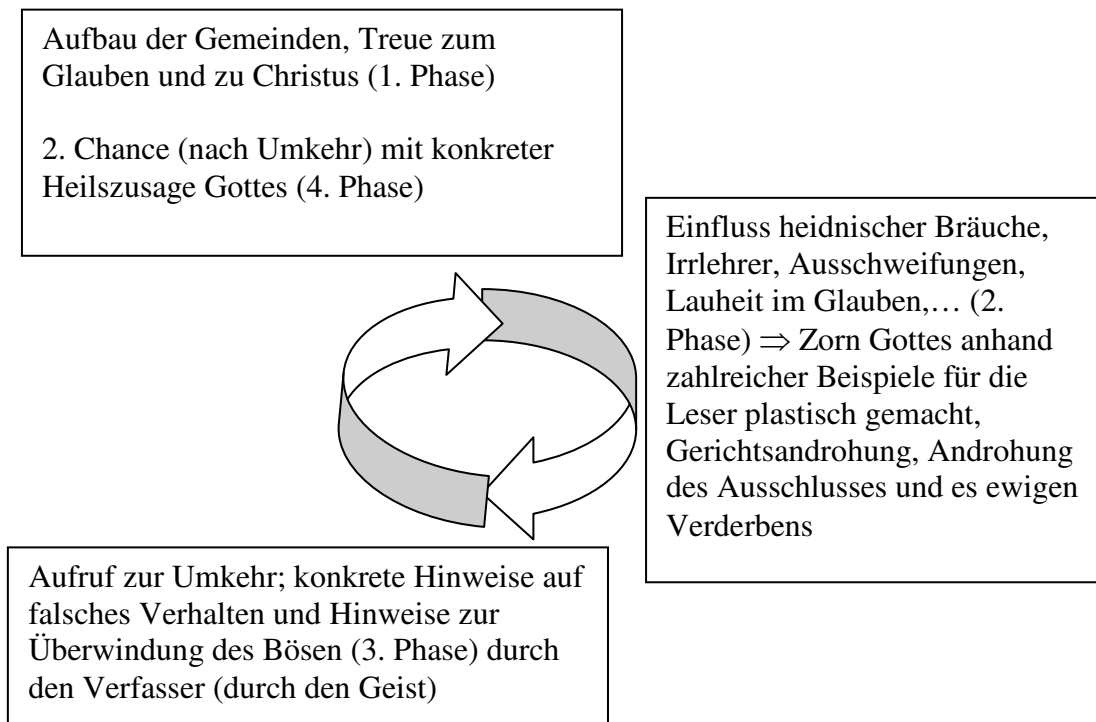
---

<sup>817</sup> Vision Offb 1,9-20 Beauftragungsvision (1,9-20) und sieben Sendschreiben (2,1-3,22); Vision Offb 4,1-5,14 Thronsaalvision; Vision Offb 6,1-17 Sieben-Siegel-Visionen: Die ersten sechs Siegel; Vision Offb 7,1-17 Die Bewahrung der Gemeinde; Vision Offb 8,1-9,21 Das siebte Siegel. Sechs Posaunenvisionen; Vision Offb 10,1-11,19 Auftrag der Prophetie des Endgeschehens. Vermessung des Tempels. Die siebte Posaune (11,15-19); Vision Offb 12,1-17 Die Frau, der Drache und das Kind („Der Mythos der Johannesapokalypse“); Vision Offb 13,1-18 Das Tier aus dem Meer und seine Macht. Das Tier von der Erde; Vision Offb 14,1-20 Das Lamm und die 144.000 auf dem Berg Zion. Ausblick auf das Gericht; Vision Offb 15,1-16,21 Die Sieben-Schalen-Visionen; Vision Offb 17,1-18 Die Hure Babylon und das Tier; Vision Offb 18,1-19,10 Das Gericht über die große Stadt. Hymnisches Finale; Vision Offb 19,11-21 Abschlussvisionen: Vollendung des Geschichtsplanes Gottes. Die Wiederkunft Jesu als Weltrichter; Vision Offb 20,1-10 Millenniumsherrschaft, Vernichtung Satans. Vision Offb 20,11-20,15 Weltende und allgemeines Gericht; Vision Offb 21,1-22,21 Die neue Welt Gottes.

<sup>818</sup> Ritt, Hubert: Offenbarung des Johannes. Würzburg 1986, S. 118.

### 7.2.8.1 Offenbarung im Phasenmodell

Das folgende Phasenschema lässt sich so in allen sieben Sendschreiben aufzeigen:



### 7.2.9 Geist und ‚Geistträger‘

Der Autor des Matthäusevangeliums, das im neutestamentlichen Kanon die erste Stelle unter den Evangelien einnimmt, kannte offenbar das Markusevangelium und hat es, ebenso wie auch die Logienquelle für seine Arbeit genutzt. Er übernimmt beispielsweise den geographischen Rahmen und einige Anordnungen des Markusevangeliums, fügt aber vor allem am Anfang – hier beispielsweise die Einfügung des Täufers und der Taufe Jesu oder die jungfräuliche Empfängnis mit dem Hinweis auf den Heiligen Geist (1,18) – und am Ende die Grab- und Ostererzählungen über Markus hinaus als Erweiterungen hinzu. Insgesamt beinhaltet das Matthäusevangelium die irdische Wirksamkeit Jesu, seine Verkündigung und Lehre, seine Heilstaten, sein Ringen mit Widerständen und schließlich sein Leiden und seinen Tod.<sup>819</sup> Neben den Einflüssen aus dem Markusevangelium und aus der Logienquelle zeigt Matthäus im Vergleich einiges an Sondergut, vermutlich aus mündlicher Überlieferung.<sup>820</sup> Als Sitz im Leben wird für das Matthäusevangelium die Gemeindekatechese angenommen,

<sup>819</sup> Schnackenburg, Rudolf: Matthäusevangelium 1,1 – 16,20. Würzburg 1985, S. 5.

<sup>820</sup> Ebd. S. 7.

zuerst für eine bestimmte Gemeinde mit inneren (z.B. 7,21-23) und äußeren Problemen (z.B. 5,10-12; oder 10,18-23)<sup>821</sup>, später auch darüber hinaus. Das Evangelium wurde nach dem Jüdischen Krieg und der Tempelzerstörung geschrieben, da diese im Text aufgenommen sind (22,7). Schnackenburg setzt die Entstehungszeit etwa in die Jahre 85-90 n. Chr.<sup>822</sup> Anders als im Markusevangelium nimmt im Matthäusevangelium Petrus eine zentrale Stellung ein, er scheint für den Autor die maßgebliche Autorität für die Kirche zu sein.<sup>823</sup> Die Theologie des Matthäusevangeliums wird durch die Christologie bestimmt.<sup>824</sup>

Die Situation der ursprünglich angesprochenen Gemeinde scheint schwierig, es gibt zahlreiche Hinweise auf Schwächen. Der Autor aber bestätigt, dass Jesus Vergebung verkündet und eine Heilzusage macht, für alle Menschen, die bereit zur Umkehr sind. Anhand ihrer eigenen gemeindlichen Situation führt der Autor den Lesern Gottes Wirken in der Geschichte vor Augen, weist aber ebenso auch auf das Endgericht hin (25,32). Mt 1,18 folgt direkt auf die vorherige Genealogie und liefert in Erzählform eine christliche Erklärung des Geheimnisses der Herkunft Jesu. Nicht Josef ist der Erzeuger Jesu, sondern der Heilige Geist.<sup>825</sup> Dies wird Josef im Traum von einem Engel (Mt 1,20), ein Bild, das im jüdischen Denken häufig als Mittel der Offenbarung zu finden ist, mitgeteilt. Die jungfräuliche Empfängnis durch den Heiligen Geist kann als Glaubensschatz judenchristlicher Gemeinden betrachtet werden.<sup>826</sup> Zentraler Punkt der Offenbarung des Engels ist die Herkunft des Kindes vom Heiligen Geist. Ist die jungfräuliche Geburt in heidnischen Mythen, ebenso aber auch im jüdisch-hellenistischen Denken nicht als selten zu betrachten, liegt die Besonderheit hier in der direkten Beteiligung des Heiligen Geistes, die ansonsten nicht benannt wird.<sup>827</sup>

Mt 3,11 ist einer Rede des Täufers Johannes entnommen, in der er den ankündigt, der nach ihm kommt, der stärker ist als er und der nicht mehr wie er selbst mit Wasser tauft, sondern mit Heiligem Geist und mit Feuer. Das Bild des Feuers kann hier als ‚Gericht‘ gedeutet werden.<sup>828</sup> Die Bedeutung des Heiligen Geistes bleibt an dieser Stelle ein Stück weit unklar und könnte nachträglich/nachösterlich eingefügt worden sein.<sup>829</sup> Jesus lässt sich von Johannes taufen und sieht den Geist Gottes auf sich herabkommen (Mt 3,16). Das Bild gleicht dem des Markusevangeliums (Mk 1,10), hinzugefügt ist dem Geist aber die nähere Bezeichnung als ‚Geist Gottes‘. Mit diesem Bild erfüllt sich die alttestamentliche Prophetie, in der vorhergesagt wird, dass der Geist Gottes in Fülle auf dem Messias ruhen wird (Jes 11,2f.; 61,1). Das Symbol der Taube wurde an anderer Stelle eingehend betrachtet.<sup>830</sup> An diese Szene schließt sich wie bei Markus die Offenbarung Jesu als Sohn Gottes an. Ebenso wie im Markusevangelium führt der Geist Jesus auch hier in die Wüste (Mt 4,1), allerdings klingt ‚führen‘ hier weniger hart als ‚treiben‘ im Markusevangelium. Der Geist, der bei der Taufe

---

<sup>821</sup> Ebd. S. 9.

<sup>822</sup> Ebd. S. 9.

<sup>823</sup> Ebd. S. 11.

<sup>824</sup> Ebd. S. 12.

<sup>825</sup> Ebd. S. 19.

<sup>826</sup> Ebd. S. 20.

<sup>827</sup> Ebd. S. 20.

<sup>828</sup> Ebd. S. 33.

<sup>829</sup> Ebd. S. 34.

<sup>830</sup> S. Kapitel 3.1., S. 45ff.

auf Jesus herabgekommen ist, kann so eher als innerer Antrieb verstanden werden als eine Entrückung, wie es beispielsweise bei den Propheten auftritt.<sup>831</sup> In Mt 8,16 und 10,1 geht es in beiden Fällen – wie schon im Markusevangelium – um das Austreiben (unreiner) Geister, was im Falle 8,16 vom Autor des Matthäusevangeliums in 8,17 als Erfüllung des Propheten Jesaja unterstrichen wird. In 10,1 überträgt Jesus die Vollmacht zum Austreiben der Geister auch auf seine Jünger. Mt 10,20 ist Teil der Aussendungsrede Jesu an seine Jünger, hier speziell im Teil der Warnung vor Verfolgung. Wie in Mk 13,11 geht es hier darum, dass der Geist ‚des Vaters‘ vor Gericht für sie reden, ihnen Beistand sein wird. Betont wird hier die Fürsorge des himmlischen Vaters für Jesu Jünger.<sup>832</sup>

Mt 12,18 wird als Erfüllung des Propheten Jesaja betrachtet (Jes 42,1ff.) bzw. steht im Kontext eines Zitats des Propheten Jesaja durch den Autor des Matthäusevangeliums. Hier wird der erwählte Knecht dadurch ausgezeichnet, dass Gott seinen Geist auf ihn legt, so wie es auch Mt 3,16ff. in der Taufe Jesu wiedergibt.

In Mt 12,28 verdeutlicht Jesus, was ihn in die Lage versetzt, Dämonen auszutreiben: der Geist Gottes.

In Mt 12,31f. zeigt sich der Bezug zu Mk 3,29: Alles, sogar die Lästerung des (irdischen) Gottessohnes kann den Menschen vergeben werden, nicht aber die Lästerung des Geistes. Wer Wirkungen des Geistes Gottes dem Satan zuschreibt, schließt sich vom Heil Gottes aus, solange er in dieser Haltung verharrt. Hier geht es um die verstockte Haltung des Betroffenen, nicht darum, dass ihm nicht vergeben werden könnte, sollte er von der Verstockung ablassen und umkehren. In der späteren Kirche zählt man sechs Sünden wider den Heiligen Geist: Vermessenheit (Vermessene Hoffnung auf das Heil ohne Verdienste – ‚*praesumptio*‘), Verzweiflung (am Heil – ‚*desperatio*‘), Ablehnung der erkannten Wahrheit (‚*impugnatio veritatis (christianae) agnitae*‘)<sup>833</sup>, Neid auf die Gnadengaben einer anderen (‚*invidentia fraternae gratiae*‘), Verstockung in der Sünde (‚*obstinatio*‘) und Unbußfertigkeit bis zum Tod (‚*impoenitentia*‘).

In den beiden Versen Mt 12,43 und 12,45 wird ein möglicher ‚Rückfall‘ beschrieben. Der ‚unreine Geist‘ hat den Menschen verlassen, kehrt aber zurück, diesmal nicht allein, sondern mit Verstärkung. Jesus hat die Dämonen verbannt, wenn der Betroffene, man denke hier auch an die Intention der Matthäusevangeliums als Gemeindekatechese, nicht treu und ‚rein‘ bleibt, kehrt der ‚unreine Geist‘ verstärkt zurück. Die ursprünglich angesprochene Gemeinde vor Augen könnte man hier eine gewisse Laxheit im neu angenommenen Glauben und einen Rückfall in heidnische Praktiken vermuten, die sich – wenn die Gemeinde nicht aufpasst und dagegen vorgeht – neu und verstärkt Bahn brechen wird.<sup>834</sup>

Bei Mt 22,43 handelt es sich um die Parallelstelle zu Mk 12,36, bei der es wiederum darum geht, ob der Messias der Sohn Davids sein kann, wenn dieser ihn doch ‚Herr‘ nennt. Anders als bei Markus (‚vom Geist erfüllt‘), ist David hier vom Geist ‚erleuchtet‘. Der Bezug zum

---

<sup>831</sup> Schnackenburg, Rudolf: Matthäusevangelium 1,1 – 16,20. Würzburg 1985, S. 37.

<sup>832</sup> Ebd. S. 94.

<sup>833</sup> Ebd. S. 112.

<sup>834</sup> Ebd. S. 115.

Psalms 110,1 bleibt der gleiche wie bei Markus. „David gilt als vom Heiligen Geist inspirierter Verfasser des Psalms.“<sup>835</sup>

Mt 26,41 steht wie Mk 14,38 im Kontext Jesu Gebets in Garten Getsemani, wo die Jünger trotz seiner Bitte, wach zu bleiben, einschlafen. Geist und Fleisch werden auch hier als zwei Pole verstanden, die im Widerspruch miteinander stehen, wie auch im Hellenismus Leib und Geist verstanden werden. Zusätzlich geht es dem Verfasser hier noch um das Thema der ‚Versuchung‘, in die das ‚schwache‘ Fleisch geraten kann, wenn der Geist nicht wacht. Auch hier haben wir es wieder mit der Antithese ‚Fleisch – Geist‘ zu tun. Der Geist des Menschen an sich ist allein schwach, nur durch das Gebet kann Gott den Geist des Menschen stark machen.<sup>836</sup>

Bei Mt 27,50 wie bei Mk 15,37 handelt es sich um den Todesmoment Jesu. Dass er den Geist aushaucht, bedeutet auch hier, dass er wahrhaft tot ist, Gottes Lebensodem nicht mehr in ihm ist (Gen 2,7). Die wörtliche Übersetzung von ‚hauchte er den Geist aus‘ heißt ursprünglich ‚entließ er den Geist‘, was eine deutliche Eigenaktivität hinsichtlich des Sterbens ausdrückt, ein bewusstes, von ihm selbst gewolltes und vollzogenes Sterben.<sup>837</sup>

Mt 28,19 steht im Kontext des nachösterlichen Aussendungsrufs an die Jünger. Sie sollen zu allen Völkern gehen und dort taufen. Dies aber sollen sie mit der dreigliedrigen trinitarischen Formel tun. „Der Heilige Geist ist von Anfang an als Medium und Wirkung mit der Wassertaufe verbunden.“<sup>838</sup>

Auffällig ist im Matthäusevangelium der häufige Rückbezug auf den alttestamentlichen Propheten Jesaja (z.B. 42,1; 6,9f.) und auf Motive aus den Psalmen (Ps 78,2; Ps 91,11f.). Das Leben Jesu und sein Handeln in der Welt werden so als Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen und als Bestätigung dafür betrachtet, dass Jesus tatsächlich der erwartete Messias ist.

Im Matthäusevangelium spielen die ‚Geister‘, anders als im Markusevangelium, eine untergeordnete Rolle. Wohl geht es auch hier um deren Austreibung (8,16; 10,1; 12,43), nicht aber in so ausgeprägter Form wie bei Markus. Das Matthäusevangelium betont stärker die Zeugung Jesu aus dem Heiligen Geist. Jesus wird mit dem Heiligen Geist, der bei seiner eigenen Taufe auf ihn herabgekommen ist und seither auf ihm liegt, taufen. Der Geist ‚führt‘ ihn in die Wüste, wird bei Bedrohung für die Jünger der Beistand sein. Der Geist Gottes ist es, durch den Jesus Dämonen austreibt; er darf nicht gelästert werden, da es dafür keine Vergebung gibt.

## **7.2.10 Geist in der Apostelgeschichte**

Sowohl im Lukas-Evangelium wie auch in der Apostelgeschichte tritt das Wirken des Geistes deutlicher hervor. Häufig wird der Geist von Lukas als „heiliger Geist“ bezeichnet. Im

<sup>835</sup> Schnackenburg, Rudolf: Matthäusevangelium 16,21 – 28,20. Würzburg 1987, S. 219.

<sup>836</sup> Ebd. S. 263f.

<sup>837</sup> Ebd. S. 281.

<sup>838</sup> Ebd. S. 290.

Vergleich zu Markus und Matthäus stellt der Autor Jesus stärker als Geistträger dar. Schon das Werden Jesu ist vom Geist gewirkt. Dadurch ist Jesus für ihn schon vom Ursprung an heilig bzw. Sohn Gottes. Das sichtbare Herabkommen des Geistes bei der Taufe offenbart den Geistbesitz (Lk 3,22): Von der Zeit an ist Jesus erfüllt vom Geist, wird von diesem geführt, kehrt in der Kraft des Geistes zurück. Der Autor des Lukasevangeliums lässt Jesus Jes 61,1f. zitieren: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat [...]“ (Lk 4,18f.). Er stellt Jesus damit als den schon im Alten Testament angekündigten geistgesalbten Bringer der Heilszeit vor.

Am Ende lässt der Autor des Lukasevangeliums den auferstandenen Christus den Jüngern die Verheißung des Vaters ausrichten, sie würden mit Kraft aus der Höhe ausgestattet werden. Daran schließt die Apostelgeschichte an, die an diese Verheißung erinnert. Hier heißt es deutlicher ‚Kraft des Heiligen Geistes‘ (Apg 1,8). Die Verheißung erfüllt sich schließlich am Pfingstfest. In seiner ersten öffentlichen Rede lässt der Verfasser der Apostelgeschichte Petrus ebenfalls auf das Alte Testament zurückgreifen (Joel 3,1ff.) und unterstreicht damit noch einmal den zentralen Rückbezug.

Jesus hat vom Vater den verheißenen Geist empfangen und ihn über seine Jünger ausgegossen. Mit dieser Ausgießung ist für den Autor der Apostelgeschichte das Erkennen verbunden, dass Jesus der von Gott gesandte Messias ist. Durch Umkehr und Taufe können auch die Menschen den Geist empfangen und so an der endzeitlichen Vollendung teilhaben.

Für den Autor ist das Pfingstgeschehen die Erfüllung der prophetischen Verheißung bei Joel, die schon Johannes der Täufer und Jesus angekündigt haben und die nun von Gott vollzogen wurde. Mit der Apostelgeschichte ist Pfingsten der Anfang des Wirkens des Heiligen Geistes. Er ist es, der die Apostel zur Verkündigung bestärkt und ermutigt. Der Geist treibt und lenkt auch die ‚christlichen Missionare‘, z.B. Philippus (Apg 8,29.39), Petrus (Apg 11,12) und schließlich Paulus (Apg 13,14; 16,6f.; 20,22; 21,11). Der Geist bewirkt das Wachsen der Gemeinden und nimmt Einfluss auf Entscheidungen (Apg 15,28 Aposteldekret).

Das Geistwirken<sup>839</sup> in der Apostelgeschichte scheint – wie es auch im Alten Testament aufgezeigt werden konnte – auffallend oft an kritischen Wendepunkten und in Entscheidungssituationen zu stehen.

Dem Autor der Apostelgeschichte lagen Informationen, beispielsweise über das Apostelkonzil, von und über die ersten Apostel, insbesondere auch über die Rolle des Paulus und über seine Missionswege vor. Man kann ihm weiter auch Wissen über reichhaltige Informationen aus den ersten Gemeinden unterstellen. Als Autor wird ebenso wie beim Lukasevangelium der Evangelist Lukas angenommen. Das Erzählte ist kein kontinuierliches Geschehen, wirkt aber wie ein sinnvolles Ganzes. Zu den literarischen Mitteln des Autors gehört ein ‚dramatischer Episodenstil‘.<sup>840</sup> Außerdem sind zahlreiche unterschiedliche Reden in das Werk integriert. In ihrer Hauptintention sieht Mussner die Apostelgeschichte als heilsgeschichtlich orientierte Missionschronik, die den Ablösungsprozess der ersten

---

<sup>839</sup> S.a. Cornils, Anja: Vom Geist Gottes erzählen. Analysen zur Apostelgeschichte. Tübingen 2006.

<sup>840</sup> Mussner, Franz: Apostelgeschichte. Würzburg 1984, S. 6.



Gemeinden, der ‚Urkirche‘ von Israel beschreibt.<sup>841</sup> In diesem Zusammenhang stellt der Apostel Paulus für den Autor ein besonderes Verbindungsglied dar.

Ein großes Problem stellt für den Autor die Ablehnung Jesu durch das Judentum dar. Weitere Themen, die in der Apostelgeschichte angesprochen werden, sind Schwierigkeiten bei der Ausbreitung des Evangeliums, Mission (als Werk des Heiligen Geistes), die Heiden und ihre Teilhabe am messianischen Heil und die ausgesprochen positive Darstellung des Paulus. Als Abfassungszeit wird ein Zeitraum nach 70 n. Chr. angenommen, vermutlich zwischen 80-90 n. Chr. Der Apostelgeschichte wird eine Tendenz zur Judenfeindlichkeit nachgesagt, die sich ein Stück weit durch die Situation der angesprochenen Gemeinden bzw. durch die Intention des Autors erklären lässt. Bildeten sich zu Beginn der Kirche große judenchristliche Gemeinden, zeigten sich in dieser Konstellation schnell auch Probleme, für die der Autor die Juden verantwortlich macht (13,46; 18,6; 28,25-27). Er deutet das Verhalten ‚der Juden‘ als Ungehorsam gegen die Glaubensentscheidung für Christus.<sup>842</sup> Der Autor der Apostelgeschichte hat eine starke Beziehung zum Heiligen Geist, den er in der gesamten Apostelgeschichte 72mal erwähnt.

Apg 1,2 nimmt Bezug auf dem auferstandenen Christus, der nachösterlich den Aposteln durch den Heiligen Geist bestimmte Anweisungen gegeben hat. Nimmt man als Autor dieselbe Person wie für das Lukasevangelium an, könnte es sich hier um einen Verweis auf Lk 24,44ff. handeln, den beispielsweise Mussner als Aufruf zur Mission versteht.<sup>843</sup> In diesem Vers des Lukasevangeliums geht es um die notwendige Umkehr zur Vergebung der Sünden, die im Kontext dieser Arbeit ebenfalls als Phase 4 des Zyklus verstanden werden kann.

In Apg 1,5 grenzt der Autor die Geisttaufe von der johanneischen Wassertaufe ab, wobei die Geisttaufe hier als eine Überbietung der ersten Taufe zu verstehen ist.<sup>844</sup> Die Apostel erhalten die Kraft des Heiligen Geistes (Apg 1,8), um Zeugnis für Christus abzulegen in der Mission, schließlich um im Heiligen Geist die Menschen zur Umkehr bzw. zur Hinkehr zu Christus zu bewegen, damit auch ihnen das Heil zukommt.

Der Verrat des Judas ist Schrifterfüllung (Apg 1,16), war von David, den der Geist überkam, vorhergesagt. David wurde durch den Geist damit zur Prophetie befähigt (s. Ps 41,10).

Apg 2,4 ist dem ‚Pfingstereignis‘ entnommen. Dem Vers gehen Brausen wie von einem Sturm und Feuerzungen – symbolische Darstellungen des Geistes, die auch von anderen Stellen her bekannt sind – voraus. Alle Anwesenden wurden mit Heiligem Geist erfüllt, was sich hier in einer plötzlichen Sprachenvielfalt darstellt. Erst diese Sprachenvielfalt befähigt die Apostel zur Mission, um mit anderen Völkern sprachlich in Kontakt zu treten. Dieser an sich erst einmal unglaubliche bzw. wundersame Vorgang wurde in den darauffolgenden Versen bestätigt. Vers 2,4 kann als Erfüllung von 1,8 betrachtet werden. Was sich tatsächlich ereignet hat, lässt sich anhand dieses Verses nur gedanklich nachzeichnen. Kritisch zu

---

<sup>841</sup> Ebd. S. 9.

<sup>842</sup> Ebd. S. 12f.

<sup>843</sup> Ebd. S. 15.

<sup>844</sup> Ebd. S. 16.

betrachten ist in diesem Kontext Vers 2,13, wo eine Trunkenheit der Betroffenen vermutet wird. Möglicherweise handelt es sich aber auch um eine besondere Form der Glossolalie.

Die folgenden Verse entstammen der ‚Pfingstpredigt‘ des Petrus. Er bestreitet die Trunkenheit der Jünger und stellt das Geschehen in einen alttestamentlichen Kontext zum Propheten Joel. Der Autor der Apostelgeschichte verarbeitet in dieser ‚Pfingstpredigt‘ judenchristliche Verkündigungsmaterialien<sup>845</sup>, um das Geschehene im Nachhinein zu deuten.

Mussner spricht der Apostelgeschichte eine besondere Zielsetzung zu: Das Heil wurde zuerst den Israeliten angeboten, als Chance zur Umkehr. Die Chance besteht darin, Christus als den Messias anzuerkennen.<sup>846</sup>

Apg 2,17 und 18 verbinden die Geistausgießung mit der Befähigung zur Prophetie. Dabei wird der Zeitpunkt für dieses Geschehen in die Endzeit verlegt. Der Geist aber wird nicht allein auf die Israeliten ausgegossen, sondern über ‚alles Fleisch‘, also alle Menschen. In Apg 2,33 betont Petrus, dass Christus selbst den Heiligen Geist von Gott empfangen hat, dass es aber für alle Menschen, die umkehren, ebenso möglich ist, in der Taufe den Heiligen Geist zu erhalten (Apg 2,38). Immer wieder im Text wird den Israeliten die Kreuzigung Jesu ‚vorgeworfen‘, ebenso wird ihnen aber auch ihre Unwissenheit (Apg 3,17) zugute gehalten. Sie werden nicht verworfen, vielmehr wird ihnen eröffnet, wie sie sich wieder von dieser ‚Sünde‘ befreien können: durch die Umkehr und den Glauben an Jesus als den Messias (Apg 3,19f.).

Der Autor der Apostelgeschichte will deutlich machen, dass das, was Petrus spricht, durch den Heiligen Geist geschieht (Apg 4,8), er ist durch den Geist zu diesen Worten autorisiert. Petrus spricht wie auch die Propheten und David (Apg 4,25) erfüllt vom Geist, er wird als Prophet vorgestellt. Inhalt seiner Prophetie ist das Zeugnis für Christus.

Der Autor der Apostelgeschichte flicht in seinen Erzählstrang kleine Phasenmodelle ein. Ein Beispiel für einen solchen zyklischen Einschub ist in Apg 4,23-31 zu sehen. Petrus und Johannes, aus der jüdischen Gefangenschaft freigelassen, bauen die Iherusalem wieder auf, zum einen mit einem Rückbezug auf David, zum anderen durch die Hineinstellung der Kreuzigung in den großen Zyklus der wiederkehrenden Abkehr des Volkes. Immer wieder in der Geschichte hat sich das Volk von Gott abgewendet, immer wieder hat sich Gott seines Volkes erbarmt. Die Ermordung Jesu ist damit in der Reihe dieser Abkehr von Gott die vorerst letzte. Der Autor lässt Petrus seine Anhänger, die ersten Christen, zum Durchhalten und zur Stärke aufrufen. Die ‚Antwort‘ Gottes wird durch die Erfüllung mit Heiligem Geist dargestellt, der die Jünger wiederum zur Verkündigung befähigt (Apg 4,31). Mussner nennt diesen Zyklus eine Aktualisierung des Pfingstereignisses.<sup>847</sup>

Im Weiteren geht es um das Verhalten in der jungen Gemeinde. Alle teilten alles, allen gehörte alles gemeinsam. Jemand, der sich dagegen stellt, der nicht alles mit allen teilen will, wird der Lüge wider den Heiligen Geist und damit gegen Gott (Apg 5,4) bezichtigt (Apg 5,3), was mit dem Tod des Betroffenen endet (Apg 5,5). Ein solches Verhalten gilt als ‚auf die Probe stellen‘ des Geistes, das den Tod des Betroffenen nach sich zieht. Diese Erzählung ist

---

<sup>845</sup> Ebd. S. 22.

<sup>846</sup> Ebd. S. 22.

<sup>847</sup> Ebd. S. 34.

in Zusammenhang mit Mt 12,31f. zu betrachten. Jede Sünde gegen einen Menschen, sogar gegen den Menschensohn, kann vergeben werden, nicht aber eine Lästerung oder ein Handeln gegen den Geist.

Gott verleiht den Heiligen Geist allen Menschen, die ihm gehorchen (Apg 5,32).

In Apg 6,5 geht es um die erste Bestellung eines Mannes – Stephanus – als eine Art ‚Gemeindevorstand‘, ein besonderes Amt innerhalb der Gemeinde. Die Befähigung dieses Mannes wird durch die Erfüllung mit dem Heiligen Geist verstärkt. Dieser Geistbesitz, in dem Stephanus spricht, wird in Apg 6,10 und 7,55 noch einmal betont. Er wird als geisterfüllter Charismatiker beschrieben.<sup>848</sup>

Der Autor der Apostelgeschichte lässt den Stephanus in einer Rede vor dem Hohepriester einen gewaltigen Abriss der Geschichte Israels anführen (Apg 7,1-53), mit zahlreichen Höhen und Tiefen. Am Ende dieser Rede wird den Israeliten ihre Widersetzung gegen den Heiligen Geist und die Tötung Jesu vor Augen gehalten. Diese wird in eine Reihe mit den Widersetzungen der vorherigen Generationen gestellt (Apg 7,51f.). Dieser ‚Prophet‘, erfüllt vom Heiligen Geist wird getötet. An dieser Stelle führt der Autor der Apostelgeschichte den Saulus, späteren Paulus, in die Geschichte ein (Apg 7,58), als einen, der mit der Ermordung des Stephanus einverstanden war (Apg. 8,1).

Im Folgenden wird noch einmal betont, dass die Annahme des Wortes Gottes und die Taufe auf Jesus allein noch nicht den Empfang des Geistes ausmachte. Erst durch die Handauflegung der Apostel ist der Geistempfang möglich (Apg 8,17f.). Die Gabe der Handauflegung kann nicht erkaufte werden (Apg 8,18f.), ein solches Ansinnen wird als Unaufrichtigkeit gegenüber Gott betrachtet.

Der Geist lenkt die ‚Missionare‘ (Apg 8,29), um an notwendiger Stelle die Schriften auszulegen, wie z.B. in der Erzählung vom Kämmerer, der um die Schriftauslegung bat (Apg 8,26-40). Am Ende der Erzählung steht – wie auch schon an anderen Stellen – eine ‚Entführung‘ durch den Geist. Hierbei könnte es sich seitens des Autors um einen Erklärungsversuch handeln, wie diese kleine Gruppe von Aposteln in so kurzer Zeit so viele Menschen an so vielen verschiedenen Orten erreichen konnte, letztlich also, wie sich die Mission so weit ausdehnen konnte.

Saulus, anfangs als ein ausgesprochener Christenverfolger eingeführt, widerfährt ein Bekehrungsereignis (9,3ff.), in dessen Zuge ihm von einem Jünger, der sich zuerst widersetzen möchte (Apg 9,13), die Hände aufgelegt werden, er sich darauf taufen lässt und so vom Heiligen Geist erfüllt wurde. Hier scheint der Autor eine plausible Erklärung für die Veränderung des Saulus anführen zu wollen. Auch hier haben wir innerhalb des Erzählstrangs eine zyklische Phase:

*1) Kreuzigung Jesu – 2) Auferstehung, Ausbreitung der ersten Gemeinden, Angebot des Heils – 3) Ablehnung des Angebots mit massiver Gewalt, hier ausgeübt durch Saulus – 4) Heiliger Geist, Umkehr des Saulus und Beginn seiner Mission – Aufruf zur Umkehr und erneutes Angebot des Heils.*

---

<sup>848</sup> Ebd. S. 42.

Der nächste Zyklus könnte mit der Androhung der Ermordung des Saulus beginnen.

Im Folgenden wird der Heilige Geist mit dem Wachsen der Gemeinden in Zusammenhang gebracht (Apg 9,31).

Im folgenden Text wird versucht, eine Zusammenkunft zwischen dem Hauptmann Kornelius und Petrus zu erklären. Nach einer Vision wird Petrus vom Geist aufgefordert, den Hauptmann, einen Nicht-Juden, zu treffen (Apg 10,19ff.; 11,12). Hier, wie auch in der Vision des Petrus (Apg 10,9-23), geht es um die Reinheitsgebote der Juden, einmal hinsichtlich der Nahrungsmittel, einmal hinsichtlich des Kontaktes zwischen Juden und Nicht-Juden. Der Geist kommt hier auch auf Nicht-Juden herab (Apg 10,44; 11,15), die Gabe des Heiligen Geistes ist nicht mehr allein auf die Juden beschränkt, sondern wird fortan auch auf die Heiden ausgegossen (Apg 10,45; 11,16; 15,8). Die Gabe des Geistes wird hier zeitlich vor die Taufe gestellt (Apg 10,47f.).

Auch Barnabas wird vom Autor als vom Heiligen Geist erfüllter Mann vorgestellt (Apg 11,24), ebenso ein Prophet Agabus (Apg 11,28), der in Apg 21,10.11 noch einmal in Erscheinung treten wird.

Der Autor der Apostelgeschichte lässt den Heiligen Geist (Apg 13,2; 13,4) Barnabas und Saulus aus der Gemeinde von Antiochia aussondern. Der Leser erfährt den Grund für diese Aussonderung in den folgenden Versen.<sup>849</sup> Ihre Mission setzt sich an anderen Orten fort. Saulus, von nun an eingeführt als Paulus, entlarvt mit der prophetischen Kraft des Heiligen Geistes (Apg 13,9) einen falschen Propheten. Im Folgenden predigt Paulus in der Synagoge, erst mit alttestamentlichen Bezügen, dann mit der Überleitung zu Jesus, dessen Kreuzigung, Auferstehung und Heilsangebot, zuerst an die Juden, bei ihrer Zurückweisung aber schließlich als Angebot auch an die Heiden (Apg 13,46f.). Im Phasenmodell gedacht folgt diesem 1) *Heilsangebot durch Paulus*, 2) *die Verfolgung und Vertreibung des Paulus und Barnabas*, die am Ende dieses Berichts trotz Vertreibung vom Autor als ‚erfüllt vom Heiligen Geist‘ bezeichnet werden (Apg 13,52).

Die folgenden Verse entstammen dem ‚Apostelkonzil‘ innerhalb der Apostelgeschichte. In Apg 15,28 wird der Heilige Geist als Garant für die Worte der Apostel mit angeführt. Nach diesem Vers bilden die Verfasser des entsprechenden Schreibens (Apg 15,23) und der Heilige Geist eine Beschlusseinheit. Das gibt dem Schreiben nicht allein eine kirchliche, sondern vielmehr eine göttliche Autorität. Für den Autor der Apostelgeschichte stellen sich die Entscheide des Apostelkonzils dank dieser Autorität offensichtlich als zentral dar.<sup>850</sup>

In Apg 16,6.7 zieht der Autor der Apostelgeschichte den Heiligen Geist bzw. im zweiten Vers der Geist Jesu (!) auch da zur Verantwortung, wo eine geplante Mission nicht gelingt.

Bei der Mission in fernen Ländern geschieht es, dass Christen, die sich als Jünger Jesu, hier eher Anhänger des Täufers<sup>851</sup>, bezeichnen, noch nichts vom Heiligen Geist gehört haben (Apg 19,2). Der Autor der Apostelgeschichte führt hier das Geist-Thema an, um den Unterschied

---

<sup>849</sup> Ebd. S. 76.

<sup>850</sup> Ebd. S. 95.

<sup>851</sup> Ebd. S. 113.

zwischen der johanneischen Taufe und der Geist-Theologie herauszustellen.<sup>852</sup> Hier wird der Geist durch die Taufe auf den Namen Jesu und die Handauflegung vermittelt (Apg 19,6).

Mit dem folgenden Vers beginnt eine neue Phase im Leben des Paulus. Der Autor bringt sein eigenes Handeln eng mit der Bindung durch den Geist in Verbindung (Apg 20,22), will zum einen die Lenkung durch den Geist, zum anderen aber auch die Bereitschaft des Paulus zum Leiden (Apg 20,23) andeuten.<sup>853</sup>

In Apg 20,28 bringt der Autor den Heiligen Geist mit der Bestellung zu Bischöfen, also weltlichen Kirchenämtern in Verbindung. Paulus mahnt die Bischöfe zur Stärke, da er Bedrohungen für die jungen Gemeinden fürchtet (Apg 20,29ff.).

Auch Warnungen vor Gefahr werden vom Autor dem Geist zugesprochen (Apg 21,4).

In Apg 21,11 tritt wiederum der Prophet Agabus auf die Szene, der schon in Apg 11,28 als Prophet und vom Geist erfüllter Mann in Erscheinung getreten war. Für seine Worte, die den Tod des Paulus vorhersagen, greift er deutlich auf die Autorität des Heiligen Geistes zurück. Die letzte Geiststelle in der Apostelgeschichte ist Apg 28,25, in der der Autor den Paulus die Verbindung zwischen dem alttestamentlichen Propheten Jesaja (Jes 6,9.10) und dem Heiligen Geist herstellen lässt. Es handelt sich dabei um die zweite direkte Rede des Paulus an die Juden in Rom, denen hier ihre Verstockung gegenüber der christlichen Botschaft vorgeworfen wird. Dies habe der Heilige Geist durch Jesaja schon damals vorhergesagt. Festzuhalten ist hier aber auch, dass die Juden mit diesen Versen nicht endgültig ausgeschlossen werden und keine Gerichtsdrohung folgt. Man kann die Verse als Feststellung lesen und als Hinführung zur Sendung an die Heiden.<sup>854</sup>

### **7.2.10.1**

### **Apostelgeschichte im Phasenmodell**

*1. Phase: Passion und Kreuzigung Jesu; 2. Phase: Auferstehung, Geistgabe an Jesus durch den Vater, Pfingsten mit Geistgabe an die Jünger, 3. Phase: Pfingstpredigt des Petrus, Aufruf zur Umkehr an die Israeliten; Geistgabe durch Taufe; 4. Phase: Unwillen der Juden; Einbezug der Heiden mit Heilsangebot an beide.*

### **7.2.10.2**

### **Mission der Apostel in zyklischen Phasen**

Auch die Missionstätigkeit der Apostel ist durch eine zyklische Phasenhaftigkeit gekennzeichnet. Sie kommen in heidnische Gebiete, Länder, die noch nichts von Jesus Christus gehört haben (1. Phase). In ihren Predigten rufen Sie zur Umkehr und Nachfolge Christi auf (2. Phase). Ihre Predigten werden an vielen Orten angenommen, es bilden sich Gemeinden. Mancherorts aber werden sie bedroht und mit Gewalt vertrieben (3. Phase). Dennoch gehen Sie – wie der Autor der Apostelgeschichte an vielen Stellen betont, vom Geist erfüllt – in der Verbreitung des Wortes Gottes, mit ihrem Zeugnis für Christus weiter, predigen weiter, rufen zur Umkehr auf und wiederholen ihr Heilsangebot (Phase 1/4).

---

<sup>852</sup> Ebd. S. 113f.

<sup>853</sup> Ebd. S. 123.

<sup>854</sup> Ebd. S. 160f.

## **7.2.11 Der Geist bei Paulus**

### **7.2.11.1 Briefe an die Korinther: Geist und Buchstabe (2 Kor 3, 14-17) und Geist und Fleisch (σάρξ) (1 Kor 12,3)**

Paulus setzt die Vielfalt der Gnadengaben, die Charismen des Geistes voraus (hier bes. 1 Kor 12). Es stehen Weisheitsrede, Erkenntnisrede, Glaubenskraft, Heilungsgaben, Wunderkräfte, prophetische Rede, Unterscheidung der Geister bzw. Auslegung der Geistoffenbarungen und Zungenrede im Zentrum. Die Zungenrede oder Glossolalie und deren Auslegung bzw. deren Protagonisten genossen, wie man aus den paulinischen Texten herleiten kann, als Engels- oder Himmelsprache in der Gemeinde von Korinth hohes Ansehen. Paulus selbst hält dagegen zum Aufbau der Gemeinden offensichtlich mehr von der Prophetie (1 Kor 14) und stellt die Zungenrede ans Ende seiner Aufzählung.

Die verschiedenen Gnadengaben gehen insgesamt auf den Geist zurück. Jeder Mensch hat seine persönliche Gnadengabe und hat diese zum Aufbau der Gemeinde zur Verfügung zu stellen. In den Augen des Paulus ist es verwerflich, nach besonderen Gnadengaben zu streben. Das Ziel der Charismen ist das Bekenntnis zu Jesus Christus und das dazu gehörige Zeugnis für Christus. Die Gnadengaben werden dem Gläubigen aus dem Tode Christi eröffnet (Gal 3,13f.) und in der Taufe geschenkt (Gal 3,26-29; 4,6f.). Der Geist in Christus befreit die Getauften aus der Macht der Sünde und des Todes. Dieser Geist, der ebenso Jesus von den Toten auferweckt hat, wird die Gläubigen in ihrem Leib lebendig machen. Der Geist Gottes und Christi ist der Geist der Sohnschaft, er bezeugt, dass die Christen Kinder Gottes sind und bleiben, damit also auch Erben sind. Dies gilt auch als Hoffnung im Leid.

„Subjekt des Geistes“ ist bei Paulus überwiegend Gott selbst: Der Geist wird dabei ‚Geist Gottes‘ (1 Kor 3,16; 7,40), Geist unseres Gottes (1 Kor 6,11), Geist des lebendigen Gottes (2 Kor 3,3) genannt. Gott selbst ist es, der den Geist gibt (1 Thess 4,8), ein Empfangen des Geistes ist nur aus Gott möglich (1 Kor 2,12).

In wenigen Fällen kann auch Christus Subjekt des Geistes sein: Der Geist Jesu Christi (Phil 1,19) und der Geist Gottes sind dabei identisch (Gal 4,6). Dies ist ebenso in 2 Kor 3,17 der Fall: „Der Herr aber ist der Geist.“ Die Identität von Geist und Christus findet in einer ‚dynamischen Gleichsetzung‘ statt: Der Geist ist die Kraft, durch die Christus wirkt.

Bei Paulus wirkt Christus ebenso wie Gott durch den Geist. Hierin ist ein direkter Hinweis auf die christologische Nähe zu Gott zu sehen. Bei Paulus hat der Geist selbst keine klar erkennbaren personalen Züge. An zwei Stellen stehen Gott – Sohn – Geist nebeneinander. Diese ‚Triadische Formel‘ (1 Kor 12,24; 2 Kor 13,13) ist der zentrale Ansatzpunkt für das spätere trinitarische Denken. In 2 Kor 13,13 ist der Heilige Geist vor allem die gemeinschaftsstiftende Kraft, die zur Gemeindebildung notwendig ist. Erst der Geist stiftet und ermöglicht diese. Auch hier ist der Geist keine eigenständige Person, sondern eine das Wirken des Vaters und des Sohnes verbindende, dynamische Größe, die gleichermaßen vom Vater und vom Sohn ausgeht.

Gott wird von Paulus die ‚Allwirksamkeit‘ zugeschrieben. Als Fazit zusammen mit 1 Kor 12,11: „Das alles bewirkt ein und derselbe Geist, einem jeden teilt er seine besondere Gabe



zu, wie er will.“ kann festgehalten werden, dass für Paulus der Geist die dynamische Kraft zu sein scheint, mit der Gott in die Gemeinde und in den jeweils Einzelnen hinein wirken kann.

### **7.2.11.2 Der ‚Geist‘ im Römerbrief – der Beistand in Christus**

Der Römerbrief, geschrieben zwischen 55 und 57 n. Chr., schafft einen besonderen Zugang zur Paulinischen Theologie.<sup>855</sup> In Auseinandersetzung mit dem Judentum und dessen Einforderung der absoluten Gesetzestreue gegenüber der ‚Heidenchristen‘ negiert Paulus das Gesetz als Heilsweg, das Gesetz verurteilt vielmehr zum Tode (Röm 2,8f.), Jesus Christus dagegen, als ‚lebendigmachender Geist‘ (1 Kor 15,45) befreit von der Macht des Todes. So kommt es zur direkten Gegenüberstellung von Geist und Buchstabe (Röm 2,29; 7,6), heißt Gesetz (2 Kor 3,14-17).

Paulus legt den römischen Christen im Römerbrief das Evangelium ausgesprochen ausführlich und systematisch dar, um es nicht zu ‚Missverständnissen‘ kommen zu lassen.<sup>856</sup>

Das Evangelium, das Paulus darlegt, begründet die ‚in Christus geschaffene Einheit von Juden und Christen‘.<sup>857</sup> Diese Auseinandersetzung zwischen ‚Judenchristen‘ und ‚Heidenchristen‘, für deren Heil im Geist sich Paulus einsetzt (Röm 15,16), zieht sich durch den gesamten Römerbrief. Paulus scheint im Römerbrief die judenchristliche Perspektive auf den Konflikt hin zu durchdenken und gleichzeitig mit dem Evangelium zu beantworten.<sup>858</sup>

Das Gesetz soll nicht abgeschafft werden, vielmehr sind es die in Christus erlösten Christen, die das ‚Gesetz des Geistes und des Lebens‘ im rechten Sinne erfüllen. Paulus betont in der Gegenüberstellung von Fleisch und Geist (s.a. 1 Kor 12,3; Röm 7,14), dass die Christen der Ohnmacht des Fleisches entrissen und der Macht des Geistes überantwortet und Kinder Gottes sind (s Röm 8,2.4-6.9-11.13-16.23).<sup>859</sup> Der Geist nimmt sich der Schwachheit an und tritt für den schwachen Menschen ein (Röm 8,26f.), wenn dieser sich ‚entflammen‘ lässt (Röm 12,11).

Paulus stellt in Röm 1,18 – 8,39 die Rettung der Menschen dar. Die rettende Kraft ist das Evangelium, in dem Gottes Gerechtigkeit seinen eigenen Zorn ‚überholt‘.<sup>860</sup> Indem die Juden den Glauben an Christus verweigern, konstatiert ihnen Paulus den Ungehorsam (Röm 10,16-21), was aber für Israel nicht den Verstoß von Seiten Gottes bedeutet (Röm 11,1-12; 11, 25-36), sie können immer noch durch die Umkehr zu Christus gerettet werden (Röm 8,23).

Paulus legt den römischen Christen ein Evangelium der Liebe (Röm 5,5) und des Erbarmens Gottes dar.<sup>861</sup> Die Aufforderung zu einem Leben aus dem Geist (Röm 12, 9-21) entstammt der

---

<sup>855</sup> Pesch, Rudolf: Römerbrief. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg 1983, S. 5.

<sup>856</sup> Ebd. S. 8.

<sup>857</sup> Ebd. S. 11.

<sup>858</sup> Ebd. S. 14.

<sup>859</sup> Ebd. S. 15.

<sup>860</sup> Ebd. S. 15.

<sup>861</sup> Ebd. S. 16f.

Paraklese des Paulus.<sup>862</sup> Der Geist ist die Kraft der Christen (Röm 15,13), ist aber auch die Kraft, die Paulus bei der Verbreitung des Evangeliums zur Seite steht (Röm 15,19).

## **7.2.12 Geistwirken in anderen biblischen Büchern**

### **7.2.12.1 Geistwirken im Buch Tobit**

Bei dem Buch Tobit handelt es sich um ein deuterio-kanonisches bzw. apokryphes Buch des Alten Testaments, das im jüdischen Kanon und damit auch in der protestantischen Bibel nicht aufgenommen wurde, wohl aber im katholischen Kanon. Die Entstehungszeit wird um das Jahr 200 v. Chr. bestimmt und ist in der Sprache Aramäisch verfasst, wobei heute nur noch die griechische Übersetzung vollständig erhalten ist. Stilistisch wird das Buch als Novelle aufgefasst.

Zu Beginn des Buches beschreibt Tobit in Ich-Form seine Lebensgeschichte. Es geht um Geldaufbewahrung, um die Treue Tobits zu seinem Glauben, aber auch um das Begraben ermordeter Israeliten, für das er schließlich von den Machthabern Ninives verfolgt wird. Seine eigene Barmherzigkeit führt schließlich dazu, dass er selbst erblindet. In einem Gebet um Hilfe beruft er sich nicht auf seine eigene Gerechtigkeit, erkennt vielmehr seine Schuld an.

Sara, Tobits Frau, wird beschimpft, weil ihre sieben vorherigen Männer wegen des Dämons Asmodäus starben. Nach kurzen Gedanken an Selbstmord wendet auch sie sich mit einer Bitte an Gott – nämlich, dass er sie sterben ließe. Beide Gebete werden dadurch erhört, dass Gott seinen Engel Raphael schickt. In Erwartung des eigenen Todes ermahnt Tobit seinen Sohn, Gott in den Menschen zu dienen, großzügig zu sein und zu helfen. Letztlich wird Tobit von seiner Blindheit geheilt. Immer wieder spielt auch der Engel Raphael, der erst am Ende seine wahre Identität aufdeckt, eine positive Rolle. Kurz vor seinem eigenen Tod rät Tobit seinem Sohn, Ninive zu verlassen, da dieses zerstört werden würde, was schließlich nach einiger Zeit auch tatsächlich wie in der Vorhersage seines Vaters geschieht.<sup>863</sup>

**Tob 3,6** Tu also mit mir, was dir gefällt. Lass meinen Geist von mir scheiden; lass mich sterben und zu Staub werden! Es ist besser für mich, tot zu sein als zu leben. Denn ungerechte Vorwürfe musste ich anhören und ich bin sehr betrübt. Lass mich jetzt aus meiner Not zur ewigen Ruhestatt gelangen!  
Wende deine Augen nicht von mir ab!

**Tob 6,8** Raphael antwortete: Wenn ein Mann oder eine Frau von einem Dämon oder einem bösen Geist gequält wird, soll man das Herz und die Leber des Fisches in Gegenwart dieses Menschen verbrennen; dann wird er von der Plage befreit.

---

<sup>862</sup> Ebd. S. 19.

<sup>863</sup> Ego, Beate: Buch Tobit. In: Werner Georg Kümmel, Hermann Lichtenberger (Hrsg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. 2: Unterweisung in erzählender Form. Gütersloh 1973-1999, S. 871-1007; Schüngel-Straumann, Helen: Tobit. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2000.

Die Geiststellen im Buch Tobit lassen sich nicht durch das 4-Phasenmodell beschreiben, da der Geist hier eine vollkommen andere Konnotation trägt, die an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden kann.

#### **7.2.12.2 Geistwirken im Buch Judit**

Ebenso wie bei dem Buch Tobit handelt es sich bei dem Buch Judit um ein deuterokanonisches bzw. apokryphes Buch des Alten Testaments. Geschrieben wurde es um 150 v. Chr. in hebräischer Sprache. Das Buch Judit ist kein Geschichtsbericht – Angaben zu Daten und Personen sind klar unhistorisch –, das Buch wird eher den lehrreichen, weisheitlichen Romanen, mit sicher dramatischen Bezügen, zugeordnet. Ebenso wie das Buch Tobit, ist das Buch Judit nicht im jüdischen und damit auch nicht im protestantischen Kanon, wohl aber im katholischen Kanon aufgenommen.

Inhaltlich geht es um die schöne, gottesfürchtige Witwe Judit, die ohne Waffen in das Heerlager des Oberbefehlshabers Holofernes unter König Nebukadnezer geht. Die allgemeine politische Situation zeichnet sich für den Assyrier Nebukadnezer durch einen siegreich beendeten Krieg aus, bei dem die umliegenden Länder allerdings keinen Beitrag geleistet haben. Deswegen verärgert schickt der König Holofernes gegen alle Länder des Westens, um diese zu erobern, im Falle eines Widerstands auch zu plündern und die Einwohner zu töten. Holofernes zog eine Spur der Verwüstung durch Kleinasien, Syrien bis hin zur Nordgrenze Palästinas, wo die Israeliten betroffen waren. Diese trafen zum einen Verteidigungsmaßnahmen, zum anderen widmeten sie sich aber auch der Buße und dem Gebet. Holofernes wurde an der Grenze zu Palästina aufgehalten, was ihn erzürnte. Auf Nachfrage wurde ihm mitgeteilt, die Israeliten seien – solange sie ihren Gott, den Einzigen nicht erzürnten – unüberwindlich. Holofernes kesselt daraufhin die Stadt ein, auch um diese Aussage zu widerlegen. Die Situation für die Israeliten sah nach einer Weile ausweglos aus, so dass diese schon an eine Übergabe an den Feind dachten. Usija zögert diese Aufgabe hinaus. In dieser Situation greift Judit ein, vor allem dadurch, dass Sie den Israeliten Mangel an Gottvertrauen vorwirft. Für ihre Pläne wendet sich Judit im Gebet an Gott, bevor Sie sich in das Lager der Assyrier begibt, wo sie alsbald von Holofernes die Erlaubnis erhält, jederzeit zu kommen und zu gehen. Am 40. Tag der assyrischen Belagerung, bei einem Fest Judit zu Ehren, erlag Holofernes dem Alkohol. Diese Situation nutzt Judith und enthauptet ihn mit seinem eigenen Schwert. Auf ihren Rat hin machen die belagerten Israeliten daraufhin einen Ausfall. Die Assyrier fliehen. Judits Rolle ähnelte hier der des Mose, da sie ebenso wie er das Volk Israel rettet.<sup>864</sup>

---

<sup>864</sup> vgl. Schmitz, Barbara: Trickster, Schriftgelehrte oder femme fatale? Die Juditfigur zwischen biblischer Erzählung und kunstgeschichtlicher Rezeption, in: Biblisches Forum, Ausgabe 2004.

## 8 Ergebnis

In dieser Arbeit wurden verschiedene Herangehensweisen an das Thema ‚Geist‘ vorgestellt und in zahlreichen, einzelnen Bereichen erprobt.

Beispielsweise wurden die Konzilstexte hinsichtlich ihres Geistverständnisses befragt und kamen dabei zu folgenden Aussagen: Der Geist als Verbindung zum Vater, Beweger, Zeugnis, Sammlung, Inspiration, Einsetzung, Befähigung, Sendung, Antreiber zum Glauben, Aufbau, Lenkung, Führung und Erneuerung der Kirche; ‚Lebendigmacher‘, Einführung in die Wahrheit, Belebung der Kirche, Beistand und Träger der Gaben. Eine besondere Betonung zieht sich durch die gesamten Texte: die Einigung bzw. Einheit der Kirche. Hier liegt für das II. Vatikanum ein zentraler Aspekt.

Bei weiteren Analysen im Kontext dieser Arbeit wurden auch verschiedene Richtungen der Theologie und des christlichen Umfeldes auf ihren Bezug zum Geist hin untersucht, wie auch exemplarische Pneumatologien. Dabei hatte sich gezeigt, dass es in der Vergangenheit zahlreiche, vielgestaltige und zum Teil auch widersprüchliche Ansätze zur Pneumatologie gab. Bisherige Pneumatologien waren häufig in sich konsistent, dabei aber nicht selten auf Kosten einer gewissen Einseitigkeit. Dies konnte herausgearbeitet und bestätigt werden.

Letztlich zeigte es sich als notwendig, zu den biblischen Quellen zurückzugehen. Nach intensiven Untersuchungen biblischer Texte konnte das Schwagersche Konzept der ‚5-Akte‘ und dessen Modifizierung als biblisch nachzeichenbares Denken über den Geist herauskristallisiert werden. Es stellte sich als sinnvoll dar, die biblischen Texte mit dem Schema der ‚5-Akte‘ nach Raymund Schwager aus dem Kontext der Dramatischen Theologie zu verbinden. Das Modell von Schwager arbeitet die dramatische Struktur der Evangelien – wie aufgezeigt werden konnte – deutlich heraus. Sein 4. Akt der Versöhnung bleibt dabei den Evangelien, der Beziehung ‚Gott-Jesus-Mensch‘ vorbehalten. Die anderen vier Akte lassen sich exemplarisch sowohl alttestamentlich wie auch in den nachösterlichen Briefen aufzeigen. Dies konnte erfolgreich dargestellt werden. Sowohl die alttestamentlichen Texte, wie auch die neutestamentlichen Briefe müssen dabei ohne den 4. Akt auskommen, der in Jesus einmalig ist. Vorjesujanisch ist dies selbstverständlich, nachösterlich dadurch zu erklären, dass das neue Jerusalem, das endzeitlich Heil zwar angesagt, aber noch nicht vollendet ist.

Das 4-phasige Schema der *Pneumadramatik* mit seiner erneuten Heilsansage in der 4. Phase kann mit dem 5. Akt bei Schwager – der Sammlung – vereinbart werden. Auch die 4. Phase des Modells der *Pneumadramatik* trägt schließlich zu einer Sammlung bei, ruft dazu auf und gibt durch die Möglichkeit der Umkehr die erneute Chance, ‚dazu zu gehören‘ und das Heil schließlich doch zu erlangen.

Das Schema von Schwager konnte also auf den gesamten biblischen Korpus hin zu einem 4-Phasen-Modell modifiziert und an ausgewählten komplexen biblischen Texten erprobt werden. Ziel der in dieser Arbeit vorgenommenen Modifizierung des Schwagerschen Modells ist die Anwendung des christologischen Modells auf den Geist, wie er sich biblisch darstellt.

Das Modell einer *Pneumadramatik* versucht einerseits das Wirken Gottes in der Welt zu beschreiben und andererseits unter Berücksichtigung des Geistes, für diese Beschreibungen haltbare und verantwortliche Kategorien aufzuzeigen. Die Kategorien wurden dabei aus den biblischen Texten entwickelt. Weiter konnte aufgezeigt werden, dass sich das hier entwickelte Phasenschema gesamtbiblisch aufzeigen lässt und auch für heutige Situationen Bedeutung besitzt.

Die Theologische Relevanz des 4-phasigen Modells der *Pneumadramatik* ist die Einbindung des Geistes in den Heilsplan Gottes zu allen Zeiten. Die *Pneumadramatik* bricht das ‚Schweigen‘ über den Geist und ermöglicht es, den Geist in seiner Rolle des Mahners, dessen, der die Wahrheit bringt bzw. dessen, der in die Wahrheit einführt, auch heute wahrzunehmen. Der Geist verliert dabei ein Stück weit seine Anonymität und Unbegreiflichkeit, tritt aus der Geistvergessenheit heraus und erhält eine Rolle im dramatischen Geschehen Gottes mit den Menschen.

In dieser Arbeit sollte und konnte aufgezeigt werden, dass ein verantwortliches Reden über das Handeln Gottes in der Welt heute möglich ist und eng einhergeht mit der Bestimmung des Geistes Gottes. Das vorgestellte Interpretationsschema – 4-Phasenmodell der *Pneumadramatik* – erleichtert ein Reden über den Geist im 21. Jahrhundert und stellt den Geist Gottes klarer heraus und macht ihn für die Menschen verständlicher. Dabei war es Ziel dieser Arbeit, einen Weg anzubieten, verantwortlich vom Handeln Gottes in der Welt und von einer Theologie des göttlichen Wirkens in der Welt durch den Geist Gottes zu sprechen

Die hier vorliegende Arbeit ‚*Pneumadramatik* – Entwurf einer Dramatischen Theologie des Geistes‘ – zeigt mit der Herangehensweise der *Pneumadramatik* eine Position auf, die dezidiert nicht einseitig ist, sondern sich vielmehr durch eine intensive Sichtung der biblischen Stellen des Alten und Neuen Testaments auszeichnet, konsequent geleitet durch die Fragestellung ‚quid spiritus‘. Zusätzlich wurde in dieser Arbeit ein weiterer Ansatz verfolgt. Es ging dabei nach der Sichtung des biblischen Grundbestands um die schlüssige Interpretation der dramatischen Erzählung. Geist-theologische Inhalte konnten dabei integrierend gedeutet werden als Momente einer zu erzählenden dramatischen Geschichte Gottes mit den Menschen.

## Literatur

(1987): Theologische Berichte XVI. Pneumatologie und Spiritualität. Zürich: Benziger.

(2001): Die Bibel. Einheitsübersetzung Altes und Neues Testament. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.

**Aagaard**, Anna Marie: Gottes verwundbare Liebe – Heiliger Geist. Meditationen, München 1982

**Albertz**, Rainer (2001): Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart: Kohlhammer (Biblische Enzyklopädie, 7).

**Albus**, Michael; Zulehner, Paul M. (Hg.). (1985): Nur der Geist macht lebendig. Zur Lage der Kirche in Deutschland nach 20 Jahren Konzil und 10 Jahren Synode. Mainz: Matthias-Grünwald.

**Almaas**, A.H. (1992): Die Leere. Eine psychodynamische Untersuchung der Beziehung zwischen Geist und Raum. Oldenburg: Transform.

**Asendorf**, Ulrich (2004): Heiliger Geist und Rechtfertigung. Göttingen: V & R unipress.

(1996): Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie. Beiträge zur mimetischen Theorie. Assmann, Hugo (Hg.). Münster: LIT (2).

**Augustinus**, Aurelius; Kreuzer, Johann (2001): De trinitate. (Bücher VIII - XI, XIV - XV, Anhang Buch V) ; lateinisch - deutsch. Hamburg: Meiner.

**Balthasar**, Hans Urs von (1973): Theodramatik. Prolegomena. Einsiedeln: Johannes (1).

Balthasar, Hans Urs von (1976): Theodramatik. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott. Einsiedeln: Johannes (2).

Balthasar, Hans Urs von (1978): Theodramatik. Einsiedeln: Johannes (2).

Balthasar, Hans Urs von (1980): Theodramatik. Die Handlung. Einsiedeln: Johannes (3).

Balthasar, Hans Urs von (1983): Theodramatik. Das Endspiel. Einsiedeln: Johannes (4).

Balthasar, Hans Urs von (1987): Theologik. Der Geist der Wahrheit. Basel: Johannes (3).

**Baumert**, Norbert SJ: Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche, Graz u.a. 1986

Baumert, Norbert SJ (Hg.): Jesus ist der Herr. Kirchliche Texte zur Katholischen Charismatischen Erneuerung. Münsterschwarzach 1987

**Becker**, Joachim (1986): 1 Chronik. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter.

Becker, Joachim (1988): 2 Chronik. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter.

Becker, Joachim (1990): Esra/Nehemia. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter.

**Beinert**, Wolfgang (Hg.) (1996): Gnadenlehre I. Anfänge bis Mittelalter. Graz, Wien, Köln: Styria.

**Beintker**, Horst (1983): Wort. Geist. Kirche. Ausgewählte Aufsätze zur Theologie Luthers. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

**Benz**, Ernst: Der Heilige Geist in Amerika, Düsseldorf/Köln 1970



- Berger**, David; Thomas; 1225-1274 (2004): Thomas von Aquins "Summa theologiae". Darmstadt: Wiss. Buchges. (Werkinterpretationen).
- Berkhof**, H. (1968): Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Bernath**, Klaus (1978): Chronologie und Werkanalyse. Thomas von Aquin I. Darmstadt: Wiss. Buchges. (Wege der Forschung, 188).
- Bernath, Klaus (Hg.) (1981): Philosophische Fragen. Thomas von Aquin II. (Wege der Forschung, 538).
- Bernhardt**, Reinhold (1999): Was heisst "Handeln Gottes"? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung. Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verlagshaus.
- Besch**, Werner (2008): Deutscher Bibelwortschatz in der frühen Neuzeit. Auswahl - Abwahl - Veralten. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Lang.
- Bittlinger**, Arnold: Der neutestamentliche charismatische Gottesdienst im Lichte der heutigen charismatischen Erneuerung der Kirche, in: Panagopulos, Johannes (Hg.): Prophetic Vocation in the New Testament and Today, Leiden 1977
- Blankenberg**, Birgit (2000): Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Mainz: Matthias-Grünwald.
- Böckle**, Franz u.a. (Hg.) (1982): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Boff**, Leonardo (1982): Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist. Düsseldorf: Patmos.
- Bonnah**, George Kwame Agyei (2007): The Holy Spirit. A narrative factor in the acts of the Apostles. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk (Stuttgarter biblische Beiträge, 58).
- Büchele**, Herwig (2006): Vor der Gefahr der Selbstausslöschung der Menschheit. Die Zeichen der Zeit - theologisch gedeutet. 2. Aufl. Wien: LIT (Beiträge zur mimetischen Theorie, 20).
- Chardin**, Teilhard de (1965): Der Mensch im Kosmos. München: Beck.
- Chesterton**, Gilbert Keith (1980): Thomas von Aquin. D. Heilige mit d. gesunden Menschenverstand. 4. (Lizenz-)Aufl. Freiburg Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Cho**, Hyeon-Kweon Stephan (2002): Heiliger Geist als Lebenskraft in Kirche und Menschheit. Die "Qi"-(KiCh'i)-Idee als Inkulturationsangebot fernöstlicher Pneumatologie. Frankfurt am Main: Lang (Regensburger Studien zur Theologie, 62).
- Colombo**, Giuseppe: Die Theologie der Schöpfung im 20.Jh., in: Vorgrimler, Herbert /Vander Gucht, Robert (Hg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. 3; Freiburg-Basel-Wien 1970
- Comblin**, José; Goldstein, Horst (1988): Der Heilige Geist. Düsseldorf: Patmos (Bibliothek Theologie der Befreiung. Gott der sein Volk befreit).
- Congar**, Yves (1982): Der Heilige Geist. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Congar, Yves (1987): Im Geist und im Feuer. Glaubensperspektiven. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Cooke**, Bernard (2004): Power and the Spirit of God. Toward an experience-based pneumatology, Oxford
- Cusa**, Nicolai de (1995): Idiota de mente Der Laie über den Geist. Hoffmann, Ernst; Wilpert, Paul; Bormann, Karl (Hg.). Hamburg: Felix Meiner (21).

- Dabney**, Lyle (1997): Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes. Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie. Huber, Wolfgang; Klappert, Bertold u.a. (Hg.).
- Dantine**, Wilhelm (1973): Der Heilige und der Unheilige Geist. Über die Erneuerung der Urteilsfähigkeit. Stuttgart: Radius.
- Deissler**, Alfons (1988): Zwölf Propheten III Zefania, Haggai, Sacharja, Maleachi. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter.
- Didymus** (2004): Über den Heiligen Geist. Fontes Christiani. 78 Bände. Turnhout: Brepols.
- Dieckmann**, Bernhard (2001): Das Opfer - aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie ; Deutsch-Italienische Fachtagung der Guardini-Stiftung in der Villa Vigoni 18. - 22. Oktober 1999. Münster: Lit [u.a.] (Beiträge zur mimetischen Theorie, 12).
- Diederich**, Martin (1999): Schleiermachers Geistverständnis. Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede vom Geist. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dietrich**, Walter (1997): Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr. Biblische Enzyklopädie. Dietrich, Walter; Stegemann, Wolfgang (Hg.). Stuttgart Berlin Köln: Kohlhammer (3).
- Dirscherl**, Erwin (1989): Der Heilige Geist und das menschliche Bewusstsein. Eine theologie-geschichtlich-systematische Untersuchung. Würzburg: Echter.
- Dreytza**, Manfred (1990): Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament. Eine wort- und satzsemantische Studie. Gießen, Basel: Brunnen.
- Dröge**, Markus (2000): Kirche in der Vielfalt des Geistes. Die christologische und pneumatologische Begründung der Kirche bei Jürgen Moltmann. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Dumoeche**, Paul; Dupuy, Jean-Pierre (1999): Die Hölle der Dinge. René Girard und die Logik der Ökonomie. Beiträge zur mimetischen Theorie. Kitzmüller, Erich; Büchele Herwig (Hg.). Münster: LIT (9).
- Dünzl**, Franz (2000): Pneuma. Funktionen des Theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur. Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 30. Münster: Aschendorff.
- Eckholt**, Margit (2002): Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Egger**, Wilhelm; Schnackenburg, Rudolf (2000): Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief. 4., unveränd. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 9 und 11 und 15).
- Ewert**, David (1998): Der Heilige Geist - sein Wesen und Wirken. Bornheim/Bonn: Puls.
- Farmer**, Hugo (2000): Versuch über die Dämonischen des Neuen Testaments. Waltrop: Spinner.
- Filthaut**, Theodor (1968): Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen. Die Erneuerung des Religionsunterrichts aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Fischer**, Johannes (1994): Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik. Zürich: Theologischer Verlag.

**Föller**, Oskar (1995): Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich. Zürich: Brockhaus.

**Ford**, David (Hg.) (1993): Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Paderborn: Schöningh.

**Forschner**, Maximilian (2006): Thomas von Aquin. Orig.-Ausg. München: Beck (Beck&apossche Reihe Denker, 572).

**Frankemölle**, Hubert; Schnackenburg, Rudolf (1990): 1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief. 2. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 18 und 20).

**Freitag**, Josef (1995): Geist-Vergessen - Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie. Würzburg: Echter.

**Fuhs**, Hans Ferdinand (1984): Ezechiel 1-24. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter.

Fuhs, Hans Ferdinand (1988): Ezechiel II 25-48. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter.

**Gagg**, Robert (1973): Gott spricht, was geschieht? Die Frage nach dem Wirken Gottes in unserer Zeit. Zürich: Theologischer Verlag.

**Gallagher** Mansfield, Patti : "... wie ein neues Pfingsten" Der aufsehenerregende Anfang der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche, Münsterschwarzach 1993

**Gaybba**, Brian (1987): The spirit of love. Theology of the holy spirit / Brian Gaybba. London: Chapman (Geoffrey Chapman theology library, 6).

**Gebauer**, Gunter; Wulf, Christoph (1992): Mimesis. Kultur - Kunst - Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

**Gerstenberger**, Erhard S. (2001): Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus Alttestamentlichen Gottesglaubens. Stuttgart Berlin Köln: Kohlhammer.

Gerstenberger, Erhard S. (2005): Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. Biblische Enzyklopädie. Dietrich, Walter; Stegemann, Wolfgang (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer (8).

**Gilson**, Etienne (2002): The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press.

**Girard**, René (1983): Das Ende der Gewalt. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.

Girard, René (1990): Hiob - ein Weg aus der Gewalt. Zürich: Benziger.

Girard, René (1997): Wenn alles beginnt... Ein Gespräch mit Michel Treguer. Beiträge zur mimetischen Theorie. München, Zürich, Wien: LIT (5).

Girard, René (1999): Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität. Wien: Dr.-und-Verl.-Haus Thaur [u.a.] (Beiträge zur mimetischen Theorie, 8).

Girard, René (2002): Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. München: Hanser.

Girard, René (2005): Die verkannte Stimme des Realen. Eine Theorie archaischer und moderner Mythen. München: Hanser (Edition Akzente).

Girard, René; Mainberger-Ruh, Elisabeth (1992): Ausstossung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks. Ungek. Ausg. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verl. (Fischer-Taschenbücher Fischer Sozialwissenschaft, 11090).

- Girard, René; Mainberger-Ruh, Elisabeth (1999): Das Heilige und die Gewalt. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. (Fischer Forum Wissenschaft, 10970;10970).
- Girard, René; Treguer, Michel (1997): Wenn all das beginnt ... Dialog mit Michel Treguer. Thaur: Dr.-und-Verl.-Haus Thaur [u.a.] (Beiträge zur mimetischen Theorie, 5).
- Gnilka**, Joachim; Schnackenburg, Rudolf (2004): Johannesevangelium. 6. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 4).
- Goodenough**, Erwin R. (1988): Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Princeton: Princeton University Press.
- Görg**, Manfred (1997): Nilgans und Heiliger Geist. Bilder der Schöpfung in Israel und Ägypten. Düsseldorf: Patmos-Verl.
- Greiner**, Ulrike (2000): Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften. Beiträge zur mimetischen Theorie. Münster: LIT.
- Gross**, Heinrich; Plöger, Josef G. (1994): Tobit, Judit. 2. Aufl. Würzburg: Echter-Verl (Die neue Echter-Bibel, 19).
- Günther**, Dorothea (1993): Schöpfung und Geist. Studien zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der Confessiones. Amsterdam, Atlanta: Rodopi B.V.
- Haag**, Ernst (2003): Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. Biblische Enzyklopädie. Dietrich, Walter; Stegemann, Wolfgang (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer (9).
- Hausammann**, Susanne (2003): Gottes Dreiheit - des Menschen Freiheit. Zur Geschichte und Theologie im 4.5. Jahrhundert ; Trinitätslehre, Anfänge des Mönchtums, Augustin und Augustinismus. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. (Alte Kirche / Susanne Hausammann, Bd. 3).
- Hausammann, Susanne (2005): Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten. Zur Geschichte und Theologie vom 10. bis 15. Jahrhundert ; Unionsversuche mit Rom, Lehre vom Heiligen Geist, Mönchtum und Schau Gottes. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. (Alte Kirche / Susanne Hausammann, Bd. 5).
- Hausammann, Susanne (2005): Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten. Unionsversuche mit Rom, Lehre vom Heiligen Geist, Mönchtum und Schau Gottes. Zur Geschichte und Theologie vom 10.-15. Jahrhundert. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Hauschild**, Wolf-Dieter (1972): Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie. München: Chr. Kaiser.
- Heidtmann**, Dieter (1999): Die Engel Grenzgestalten Gottes. Über Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Heinzmann**, Richard; Thomas; 1225-1274, Thomas von (1994): Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken ; mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. Stuttgart: Kohlhammer (Urban-Taschenbücher, 447).
- Heitmann**, Claus; Mühlen, Heribert (Hg.)(1974): Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. München: Kösel.
- Henning**, Christian (2000): Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Hentschel**, Georg (1984): 1 Könige. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter.

- Hentschel, Georg (1985): 2 Könige. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter.
- Hilberath**, Bernd Jochen (1990): Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierung zur christlichen Rede von Gott. Mainz: Matthias-Grünwald.
- Hilberath, Bernd Jochen (1994): Pneumatologie. Düsseldorf: Patmos.
- Hilberath, Bernd Jochen (Hg.)(1999): Communio - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Hilberath, Bernd Jochen; Pannenberg, Wolfhart (Hg.)(1999): Zur Zukunft der Ökumene. Die "gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Regensburg: Pustet.
- Holl**, Adolf (1997): Die linke Hand Gottes. Biographie des Heiligen Geistes. München: Econ & List.
- Hollenweger**, Walter J.: Über alle Grenzen hinweg – Die Charismatische Bewegung, in einer Internetveröffentlichung der ELM Gemeindedienst für Mission & Ökumene (Evangelisch-lutherisches Missionswerk Niedersachsen)
- Hollenweger; Walter J. (Hg.): Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare, Stuttgart 1972
- Hünemann**, Peter; Hilberath, Bernd Jochen (Hg.)(2005): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder (3).
- Jetter**, Werner (1968): Über den Geist. Zwei Versuche, die christliche Rede vom Heiligen Geist verständlich zu machen. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- Kägi**, Hansjörg: Der Heilige Geist in charismatischer Erfahrung und theologischer Reflexion, Zürich 1989
- Kaiser**, Alfred (1992): Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie "von unten". Der christologische Neuanatz "von unten" bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues. Münster: Aschendorff.
- Kaiser**, Otto (1969): Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. Gütersloh: Mohn.
- Karpp**, Heinrich (1992): Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche - von der Alten Kirche bis zum Ausklang der Reformationszeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kasper**, Walter (1979): Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie. Freiburg i. Br.: Herder.
- Kasper, Walter / Sauter, Gerhard (1979): Kirche – Ort des Geistes. Freiburg
- Keel**, Othmar (1977): Vögel als Boten. Studien zu Ps 86, 12-14, Gen 8, 6-12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Freiburg Schweiz: Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.
- Keel, Othmar (1984): Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Keener**, Craig S. (1997): The Spirit in the Gospels and Acts. Divine purity and power. Peabody Mass.: Hendrickson Publishers.
- Kern**, Walter S. J. (1992): Geist und Glaube. Fundamentaltheologische Vermittlung zwischen Mensch und Offenbarung. Neufeld, Karl H. SJ (Hg.). Innsbruck, Wien: Tyrolia.



- Kilian**, Rudolf (1994): Jesaja II 13-39. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter.
- Klauck**, Hans-Josef; Schnackenburg, Rudolf (1994): 2. Korintherbrief. 3. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 8).
- Klauck, Hans-Josef; Schnackenburg, Rudolf (2000): 1. Korintherbrief. 4., unveränd. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 7).
- Knoch**, Otto; Schnackenburg, Rudolf (1990): 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief. 2. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 14).
- Koch**, Robert (1991): Der Geist Gottes im Alten Testament. Frankfurt, Bern, New York: Peter Lang.
- Kolakowski**, Leszek (1971): Geist und Ungeist christlicher Traditionen. Stuttgart Berlin Köln Mainz: Kohlhammer.
- Kolatch**, Alfred J.; Magall, Miriam (2005): Jüdische Welt verstehen. Sechshundert Fragen und Antworten. Dt. Erstausg. Wiesbaden: Marix-Verl.
- Körtner**, Ulrich H.J. (1999): Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Körtner**, Ulrich H.J.; Klein, Andreas (Hg.) (2006): Die Wirklichkeit des Geistes. Konzeptionen und Phänomene des Geistes in Philosophie und Theologie der Gegenwart. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Kremer**, Jacob; Schnackenburg, Rudolf (2004): Lukasevangelium. 4., unveränd. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 3).
- Kuen**, Alfred (1980): Der Heilige Geist. Biblische Lehre und menschliche Erfahrung. Wuppertal: Brockhaus.
- Laub**, Franz; Schnackenburg, Rudolf (2000): 1. und 2. Thessalonicherbrief. 3., unveränd. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 13).
- Levison**, John R. (1997): The Spirit in First Century Judaism. Leiden: Brill.
- Lienhard**, Marc; Meyer, Harding (Hg.) (1974): Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Frankfurt/Main: Otto Lembeck.
- Lin**, Hong-Hsin (1998): Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der reformierten Theologie. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Lockmann**, Ute (2004): Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet. Innsbruck: Tyrolia-Verl (Innsbrucker theologische Studien, 66).
- Lubac**, Henri Kardinal de (1985): Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. München, Zürich, Wien: Neue Stadt.
- Madlinger**, Herbert: Entscheidung für Christus, Wien 1988
- Madre**, Phillipe : Wort der Erkenntnis – warum und wie, Münsterschwarzach 1988
- März**, Claus-Peter; Schnackenburg, Rudolf (1990): Hebräerbrief. 2. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 16).
- Malony**, H. N.; Lovekin, A. A. (1985): Glossolalia. Behavioral science perspectives on speaking in tongues. New York: Oxford Univ. Pr.



**McDonnell**, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hg.):Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion, Frankfurt 1974

**McKenzie**, John L. S.J. (1962): Geist und Welt des Alten Testaments. Luzern: Räber.

Merklein, Helmut (1994): Die Jesusgeschichte - synoptisch gelesen. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien, 156).

**Meyer**, Hans Bernhard (1969): Aus dem Wasser und dem Heiligen Geist. Das Sakrament der Taufe und der Firmung. Aschaffenburg: Paul Pattloch.

**Meyer**, Harding, in Lienhardt, Marc/Meyer, Harding (Hg.):Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion, Frankfurt 1974

**Miggelbrink**, Ralf (1989): Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Ein Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre. Münsteraner Theologische Abhandlungen. Angenendt; Arnold u.a. (Hg.). Altenberge: Telos (5).

Miggelbrink, Ralf (2000): Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition. Freiburg im Breisgau: Herder.

Miggelbrink, Ralf (2002): Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Miggelbrink, Ralf (2002): Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Miggelbrink, Ralf (2003): "... unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens" (Lk 1,79). Gewalt und ihre Überwindung im systematisch-theologischen Denken. In: Essener Unikate, H. 21, S. 82–93.

Miggelbrink, Ralf (2003): Einführung in die Lehre von der Kirche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Miggelbrink, Ralf (2004): Mimetische Theorie, Dramatische Theologie, Forschungsprojekt "Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung". Ein Literaturbericht. In: Theologische Revue, Jg. 100, Ausgabe 3, 2004, S. Sp. 179-188.

Miggelbrink, Ralf (2004): Rezension zu Palavers "René Girards mimetische Theologie 2003". In: Theologische Revue, Jg. 100, Ausgabe 3, 2004, S. Sp. 189-191.

Miggelbrink, Ralf (2006): Der eine Gott. Christlicher Monotheismus des Bundes und der Schöpfung. Münster: Aschendorff.

Miggelbrink, Ralf (2007): Gott will nicht den Tod des Sünders. Warum vom Zorn Gottes zu sprechen ist. In: Christ in der Gegenwart, Jg. 59.

Miggelbrink, Ralf (2009): Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie. Freiburg im Br. Herder.

**Möhler**, Johann Adam (1893 (Nachdruck 1976)): Symbolik. Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Frankfurt/Main: Minerva.

**Moltmann**, Jürgen (1975): Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. München: Chr. Kaiser.

Moltmann, Jürgen (1997): Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens. Gütersloh: Chr. Kaiser.

- Moltmann-Wendel**, Elisabeth (Hg.)(1995): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Mühlen**, Heribert (1963): Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich - Du - Wir. Münster: Aschendorff.
- Mühlen, Heribert (1965): Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz. Zum Problem der theologischen Denkform. Münster: Aschendorff.
- Mühlen, Heribert (1968): Die Abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung. Paderborn: Schöningh.
- Mühlen, Heribert (1968): Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen. München, Paderborn, Wien: Schöningh.
- Mühlen, Heribert (1969): Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der Altkirchlichen Christologie. Münster: Aschendorff.
- Mühlen, Heribert (1974): Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma - Geist - Befreiung. München: Don Bosco.
- Müller**, Gerhard Ludwig (1996): Gnadenlehre II. Mittelalter bis Gegenwart. Beinert, Wolfgang (Hg.). Graz, Wien, Köln: Styria.
- Müller**, Klaus; Pannenberg, Wolfhart (1970): Erwägungen zu einer Theologie der Natur. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Müllner**, Ilse (2006): Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel. Stuttgart: Kohlhammer.
- Munteanu**, Daniel (2003): Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien Jürgen Moltmanns und Dumitru Staniloaes. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl.
- Muraro**, Luisa (1987): Vilemína und Mayfreda. Die Geschichte einer feministischen Häresie. Freiburg i. Br.: Kore.
- Mussner**, Franz (1993): Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament. St. Ottilien: Eos Verlag.
- Mussner, Franz; Schnackenburg, Rudolf (1999): Apostelgeschichte. 4. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 5).
- Nestle**, Eberhard; Aland, Kurt (Hg.)(1968): Das Neue Testament griechisch - deutsch. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- Neuner**, Peter; Wenz, Gunther (Hg.)(2002): Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Niewiadomski**, Józef (1999): Herbergsuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur. Beiträge zur mimetischen Theorie. Münster: LIT (7).
- Niewiadomski, Józef; Palaver, Wolfgang (Hg.)(1992): Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium. Innsbruck, Wien: Tyrolia.
- Niewiadomski, Józef; Wandering Nikolaus (Hg.)(2003): Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager. Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung. Münster: LIT.

Niewiadomski, Józef; Schwager, Raymund (1995): Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag. Thaur: Kulturverl. (Beiträge zur mimetischen Theorie, 1).

**Nitsche**, Bernhard (Hg.)(2003): Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist. Regensburg: Pustet.

**Palaver**, Wolfgang (2003): René Girards mimetische Theologie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. Münster: LIT.

Palaver, Wolfgang (2003): René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. Münster: Lit-Verl.[u.a.] (Beiträge zur mimetischen Theorie, 6).

Palaver, Wolfgang (2006): Der mimetische Zirkel. Gewalt und der "Gott der Opfer". Die mimetische Theorie René Girards ermöglicht eine fruchtbare Analyse des Verhältnisses von Religion und Gewalt. In: Lernort Gemeinde. Zeitschrift für theologische Praxis, Jg. 24/1, S. 17–20.

**Papst Johannes Paul II.** (1986): Über den Heiligen Geist. Enzyklika "Dominum et vivificantem". Stein am Rhein: Christiani.

**Pesch**, Otto Hermann (1994): Christliche Lebenspraxis heute und hier. Würzburg: Echter.

Pesch, Otto Hermann; Thomas; 1225-1274, Thomas von (1995): Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie ; eine Einführung. 3., durchges. und erg. Aufl. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.

**Pesch**, Rudolf; Schnackenburg, Rudolf (2002): Römerbrief. 4. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 6).

**Peters**, Ted (2006): Brücken bauen. Naturwissenschaft und Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 5).

**Pfammatter**, Josef; Schnackenburg, Rudolf (1990): Epheserbrief, Kolosserbrief. 2. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 10 und 12).

**Pieper**, Josef (1990): Thomas von Aquin. Leben und Werk. 4., veränd. Aufl. München: Kösel.

**Pietz**, Hans-Wilhelm (1998): Das Drama des Bundes. Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

**Pöhlmann**, Horst Georg (1984): Gottes Denker. Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart. 12 Porträts. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Pöhlmann, Horst Georg (1998): Heiliger Geist - Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist. Anstöße einer neuen Spiritualität. Neukirchen-Vluyn: Friedrich Bahn.

**Preß**, Michael (2001): Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

**Prijs**, Leo (1982): Die Welt des Judentums. Religion, Geschichte, Lebensweise. München: Beck.

**Rahner**, Karl (1964): Schriften zur Theologie. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1).

Rahner, Karl; Raffelt, Albert; Lehmann, Karl (1997): Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder (Sämtliche Werke / Karl Rahner. Hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann ..., Bd. 4).

- Rennings, Heinrich** (1995): Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. In Verbindung mit dem Deutschen Liturgischen Institut. Klöckener, Martin (Hg.). Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Ritt, Hubert; Schnackenburg, Rudolf** (2005): Offenbarung des Johannes. 5. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 21).
- Rohls, Jan** (2002): Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- Rothermund, Jörg** (1984): Der Heilige Geist und die Rhetorik. Theologische Grundlinien einer empirischen Homiletik. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Ruckstuhl, Eugen; Schnackenburg, Rudolf** (1999): Jakobusbrief, 1. - 3. Johannesbrief. 3. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Die neue Echter-Bibel, 17 und 19).
- Sautter, Hermann; Volf, Miroslav** (1992): Gerechtigkeit, Geist, Schöpfung. Die Oxford-Erklärung zur Frage von Glaube und Wirtschaft. Wuppertal; Zürich: Brockhaus.
- Scharer, Matthias; Hilberath, Bernd Jochen** (2002): Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung. Mainz: Matthias-Grünwald.
- Scheeben, Matthias Josef** (1973): Der heilige Geist. Scheebens Lehre stilistische vereinfacht und systematisch zusammengefasst von P.Fr.Fuchs SVD. Kirchen/Sieg: Petrus.
- Schelke, Karl Hermann** (1977): Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel. Düsseldorf: Patmos.
- Schewe, Susanne** (2005): Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 208).
- Schilling, Othmar** (1967): Geist und Materie in biblischer Sicht. Ein exegetischer Beitrag zur Diskussion um Teilhard de Chardin. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Schlier, Heinrich** (1958): Möchte und Gewalten im Neuen Testament. Quaestiones Disputatae. Rahner Karl; Schlier, Heinrich (Hg.). Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Schmidt, Josef** (1997): "Geist", "Religion" und "absolutes Wissen". Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapitel Hegels Phänomenologie des Geistes. Stuttgart Berlin Köln: Kohlhammer.
- Schmidt, Werner H.** (1979): Einführung in das Alte Testament. Berlin, New York: de Gruyter.
- Schnackenburg, Rudolf** (2005): 1,1 - 16,20. 4. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Matthäusevangelium / Rudolf Schnackenburg, 1).
- Schnackenburg, Rudolf (2000): 16,21 - 28,20. 3., unveränd. Aufl. Würzburg: Echter-Verl. (Matthäusevangelium / Rudolf Schnackenburg, 2).
- Schneider, Dieter** (1987): Der Geist des Gekreuzigten. Zur paulinischen Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmissions-Verlag.
- Schneider, Theodor** (1979): Gott ist Gabe. Meditation über den Heiligen Geist. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Schneider, Theodor (Hg.) (1992): Handbuch der Dogmatik. Gnadenlehre, Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Trinitätslehre. Düsseldorf: Patmos (2).
- Schneider, Theodor (Hg.) (1992): Handbuch der Dogmatik I. Prolegomena, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie. Düsseldorf: Patmos (1).

**Schoonenberg, Piet** (1986): Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie. Zauner, Wilhelm (Hg.). Wien, Freiburg, Basel: Herder.

Schoonenberg, Piet (1992): Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist Christologie. Regensburg: Pustet.

**Schoors, Antoon** (1998): Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise. Biblische Enzyklopädie. Dietrich, Walter; Stegemann, Wolfgang (Hg.). Stuttgart Berlin Köln: Kohlhammer (5).

**Schüngel-Straumann, Helen** (1992): Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils. Stuttgarter Bibelstudien. Merklein, Helmut; Zenger, Erich (Hg.). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

**Schütz, Christian** (1985): Einführung in die Pneumatologie. Darmstadt: [Abt. Verl.] (Die Theologie).

Schütz, Christian (1987): Hüter der Hoffnung. Vom Wirken des Heiligen Geistes. Düsseldorf: Patmos-Verlag.

**Schwager, Raymund** (1986): Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. München: Kösel.

Schwager, Raymund (1990): Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbruck, Wien: Tyrolia.

Schwager, Raymund (1994): Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Thaur - Wien - München: Kulturverlag.

Schwager, Raymund (1994): Dem Netz des Jägers entronnen. wie Jesus sein Leben verstand. Freiburg im Breisgau , Wien u.a.: Herder (Herderbücherei ; 8812).

Schwager, Raymund (Hg.)(1996): Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.

Schwager, Raymund (1997): Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik. Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung. Münster: LIT.

Schwager, Raymund; Hünermann, Peter; Söding Thomas (Hg.)(1998): Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand. Quaestiones Disputatae. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.

Schwager, Raymund; Niewiadomski, Józef (Hg.)(2003): Religion erzeugt Gewalt - Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt 'Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung'. Beiträge zur mimetischen Theorie. Münster: LIT.

**Schweizer, Eduard** (1978): Heiliger Geist. Stuttgart Berlin: Kreuz.

**Siebenrock, Roman; Sandler, Willibald** (Hg.)(2005): Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ. Münster: LIT.

**Sitarz, Eugen** (Hg.)(1987): Höre Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

**Söding, Thomas** (2003): Das Wehen des Geistes. Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie. In: Nitsche, Bernhard: Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist. Regensburg

**Stratmann, Hartmut** (1970): Kein anderes Evangelium. Geist und Geschichte der neuen Bekenntnisbewegung. Hamburg: Furcht.



**Steffen**, Reinhard: Geistliche Gemeinde-Erneuerung, Hamburg, in: Reinhard Hempelmann (Hg.): Ökumenisches Forum Volkskirche und charismatische Bewegungen. 10.-12. Oktober 1994. Dokumentationen einer Tagung, Orientierungen und Berichte Nr. 21, EZW, Stuttgart V/1995

**Struppe**, Ursula; Kirchschräger, Walter (1994): Einführung in das Alte und Neue Testament. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

**Suenens**, Kardinal Léon-Joseph; Camara, Dom Helder (1981): Erneuerung im Geist und Dienst am Menschen. Salzburg: Otto Müller.

**Sullivan**, F.A. (1984): Die Charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele. Graz, Wien, Köln: Styria.

**Tardif**, Emiliano: Er kam und heilte. Wie Jesus heute heilt, Pettenbach 1998

Tardif, Emiliano / Madre, Phillipe: Das Charisma der Heilung und Gebete um Heilung. Münsterschwarzach 1995

**Taylor**, John V. (1977): Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt. Düsseldorf: Patmos.

**Timm**, Hermann (1978): Geist der Liebe. Die Ursprungsgeschichte der religiösen Anthropologie (Johannismus). Gütersloh: Gerd Mohn.

**Trepp**, Leo (1999): Die Juden. Volk, Geschichte, Religion. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

**Türk**, Hans Günther (1994): Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien. Schwerte: Katholische Akademie Schwerte.

**Vajta**, Vilmos (Hg.). (1973): Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

**Vorgrimler**, Herbert (1999): Wiederkehr der Engel? Ein altes Thema neu durchdacht. Kevelaer: Butzon und Bercker.

Vorgrimler, Herbert (2004): Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Vorgrimler, Herbert /Vander Gucht, Robert (Hg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. 3; Freiburg-Basel-Wien 1970

Vorgrimler, Herbert (2005): Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist. 3. Aufl. Münster: Aschendorff.

**Wacker**, Marie-Theres (Hg.). (1987): Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf: Patmos.

Wacker, Marie-Theres (1987): Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf: Patmos-Verl. (Theologie zur Zeit, 2).

**Wagner**, C. Peter: Spiritual Power and Church Growth, London 1987

**Wahlen**, Clinton (2004): Jesus and the impurity of spirits in the synoptic gospels. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 185).

**Weber**, Günther (1969): Gottes Geist in dieser Welt. Zur Vorbereitung auf die Firmung. Freiburg im Breisgau: Herder.

**Weber**, Jörg: Geist-Christologie im Neuen Testament? Erwägungen zu einer exegetischen These über das Verhältnis von Jesus Christus und dem Heiligen Geist. Trier 2000.



**Welker**, Michael (1992): Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen-Vluyn.

**Wimber**, John: Gott möchte in seiner Kirche herrschen, in: RB der CGE. Nr. 23/24, Juni 1987, S. 6-9; ders.: Wenn der Geist kommt... Zu den körperlichen Manifestationen des Geistwirkens, in RB der CGE. Nr. 23/24, Juni 1987

Wimber, John: Vollmächtige Evangelisation. Hochheim 1987

Wimber, John: Gemeinschaft im Reich Gottes. Wie Christen miteinander leben sollten. Hochheim 1989

Wimber, John/Springer, Kevin (Hg.) Die dritte Welle des Heiligen Geistes. Was kommt nach der Erneuerung? Wiesbaden 1988

**Zapff**, Burkard M. (2001): Jesaja 40-55. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter.

Zapff, Burkard M. (2006): Jesaja 56-66. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter.

**Zeidler**, Thomas (1999): Zwischen-Räume - Theologie der Mächte und Gewalten. Stuttgart Berlin Köln: Kohlhammer.

**Zenger**, Erich u.a. (Hg.)(1997): Lebendige Welt der Bibel. Entdeckungsreise in das Alte Testament. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.

Zenger, Erich u.a. (1998): Einleitung in das Alte Testament. Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart Berlin Köln: Kohlhammer.

**Ziebritzki**, Henning (1994): Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origines, Plotin und ihren Vorläufern. Beiträge zur Historischen Theologie. Wallmann, Johannes (Hg.). Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).

**Ziegenaus**, Anton (Hg.)(1991): Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie. Regensburg: Pustet.

Theological and Pastoral Orientations on the Catholic Charismatic Renewal. Ann Arbor 1974

Johns, C.B.: Heilung und Befreiung aus pfingstkirchlicher Perspektive, in: Conc. Jg 32,3/1996

<http://www.erneuerung.at/leitlinien.html> [12.04.2004]

[http://www.remid.de/remid\\_info\\_zahlen.htm](http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm)

<http://www.erneuerung.de/modules.php> [12.04.2004]

<http://www.erneuerung.de/wasist.php>

Biblische Textauschnitte werden zitiert nach: (2001): Die Bibel. Einheitsübersetzung Altes und Neues Testament. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.